IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHO-
ANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. SIGM. FREUD

REDIGIERT VON DR. OTTO RANK U. DR. HANNS SACHS

IX. BAND 1923 HEFT 1

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
WIEN VII, ANDREASGASSE 3

Alle für die Redaktion bestimmten Zuschriften und Sendungen sind zu richten an
Dr. OTTO RANK, Wien, I., Grünangergasse 3—5

★

Alle Zuschriften und Sendungen in Referat-Angelegenheiten an die
„Zentralstelle für psychoanalytische Literatur“
(Dr. TH. REIK), Wien, IX., Lackierergasse 1 a

★

Manuskripte sind vollständig druckfertig einzusenden

★

Die Autoren der Originalarbeiten erhalten
außer dem Honorar 10 Freiexemplare des betreffenden Imago-Heftes.
(Separatabzüge werden nicht angefertigt)

Nachdruck sämtlicher Beiträge verboten / Übersetzungsrecht in alle Sprachen vorbehalten
Copyright 1923 by „Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Ges. m. b. H.“ Wien

ZENTRALSTELLE FÜR PSYCHOANALYTISCHE LITERATUR

Die Zentralstelle für psychoanalytische Literatur erledigt bibliographische Anfragen über die gesamte Literatur der Psychoanalyse, erteilt Auskünfte über bezügliche Publikationen, Bücher, Zeitschriften (Erscheinungsort und -zeit) und stellt die Literatur über bestimmte Themen zusammen. Eventuell besorgt die Zentralstelle auch die betreffenden Bücher, Zeitschriften, Separata, soweit sie erhältlich sind.

Anfragen werden nach der Arbeitsleistung, die ihre Erledigung beansprucht, berechnet. Bei größeren bibliographischen Arbeiten Preis nach Übereinkommen

Die Leser dieser Zeitschrift werden gebeten, alle bibliographischen Notizen, welche sich auf die Psychoanalyse beziehen, an die Zentralstelle zu senden.

Anfragen und Zuschriften sind zu richten an die
Zentralstelle für Psychoanalytische Literatur
(Dr. Theodor Reik)
Wien, IX., Lackierergasse Nr. 1 a

Diesem Heft ist ein Prospekt über „Neue Bücher des Sibyllen-Verlags zu Dresden“ beigelegt

I M A G O

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHO-ANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

IX. BAND 1923 HEFT 1

EINE TEUFELSNEUROSE IM SIEBZEHNTEN JAHRHUNDERT

Von SIGM. FREUD

An den Neurosen der Kinderzeit haben wir gelernt, daß manches hier mühelos mit freiem Auge zu sehen ist, was sich späterhin nur gründlicher Forschung zu erkennen gibt. Eine ähnliche Erwartung wird sich für die neurotischen Erkrankungen früherer Jahrhunderte ergeben, wenn wir nur darauf gefaßt sind, dieselben unter anderen Überschriften als unsere heutigen Neurosen zu finden. Wir dürfen nicht erstaunt sein, wenn die Neurosen dieser frühen Zeiten im dämonologischen Gewande auftreten, während die der unpsychologischen Jetztzeit im hypochondrischen, als organische Krankheiten verkleidet, erscheinen. Mehrere Autoren, voran Charcot, haben bekanntlich in den Darstellungen der Besessenheit und Verzückung, wie sie uns die Kunst hinterlassen hat, die Äußerungsformen der Hysterie agnosziert; es wäre nicht schwer gewesen, in den Geschichten dieser Kranken die Inhalte der Neurose wiederzufinden, wenn man ihnen damals mehr Aufmerksamkeit geschenkt hätte.

Die dämonologische Theorie jener dunkeln Zeiten hat gegen alle somatischen Auffassungen der „exakten" Wissenschaftsperiode recht behalten. Die Besessenheiten entsprechen unseren Neurosen, zu deren Erklärung wir wieder psychische Mächte heranziehen. Die Dämonen

sind uns böse, verworfene Wünsche, Abkömmlinge abgewiesener, verdrängter Triebregungen. Wir lehnen bloß die Projektion in die äußere Welt ab, welche das Mittelalter mit diesen seelischen Wesen vornahm; wir lassen sie im Innenleben der Kranken, wo sie hausen, entstanden sein.

I. DIE GESCHICHTE DES MALERS CHRISTOPH HAITZMANN

Einen Einblick in eine solche dämonologische Neurose des siebzehnten Jahrhunderts verdanke ich dem freundlichen Interesse des Herrn Hofrats Dr. R. Payer-Thurn, Direktor der ehemals k. k. Fideikommißbibliothek in Wien. Payer-Thurn hatte in der Bibliothek ein aus dem Gnadenort Mariazell stammendes Manuskript aufgefunden, in dem über eine wunderbare Erlösung von einem Teufelspakt durch die Gnade der heiligen Maria ausführlich berichtet wird. Sein Interesse wurde durch die Beziehung dieses Inhalts zur Faustsage geweckt und wird ihn zu einer eingehenden Darstellung und Bearbeitung des Stoffes veranlassen. Da er aber fand, daß die Person, deren Erlösung beschrieben wird, an Krampfanfällen und Visionen litt, wandte er sich an mich um eine ärztliche Begutachtung des Falles. Wir sind übereingekommen, unsere Arbeiten unabhängig voneinander und gesondert zu veröffentlichen. Ich statte ihm für seine Anregung, wie für mancherlei Hilfeleistung beim Studium des Manuskripts meinen Dank ab.

Diese dämonologische Krankengeschichte bringt wirklich einen wertvollen Fund, der ohne viel Deutung klar zutage liegt, wie manche Fundstelle als gediegenes Metall liefert, was anderwärts mühsam aus dem Erz geschmolzen werden muß.

Das Manuskript, von dem mir eine genaue Abschrift vorliegt, zerlegt sich uns in zwei Stücke von ganz verschiedener Natur: in den lateinisch abgefaßten Bericht des mönchischen Schreibers oder Kompilators und in ein deutsch geschriebenes Tagebuchbruchstück des Patienten. Der erste Teil enthält den Vorbericht und die eigentliche Wunderheilung; der zweite Teil kann für die geistlichen Herren nicht von Bedeutung gewesen sein; umso wertvoller ist er für uns. Er trägt

viel dazu bei, unser sonst schwankendes Urteil über den Krankheitsfall zu festigen, und wir haben guten Grund, den Geistlichen zu danken, daß sie dies Dokument erhalten haben, obgleich es ihrer Tendenz nichts mehr leistet, ja diese eher gestört haben mag.

Ehe ich aber in die Zusammensetzung der kleinen handschriftlichen Broschüre, die den Titel führt:

Trophaeum Mariano-Cellense,

weiter eingehe, muß ich ein Stück ihres Inhalts erzählen, das ich dem Vorbericht entnehme.

Am 5. September 1677 wurde der Maler Christoph Haitzmann, ein Bayer, mit einem Geleitbrief des Pfarrers von Pottenbrunn (in Niederösterreich) nach dem nahen Mariazell gebracht[1]. Er habe sich in Ausübung seiner Kunst mehrere Monate in Pottenbrunn aufgehalten, sei dort am 29. August in der Kirche von schrecklichen Krämpfen befallen worden, und als sich diese in den nächsten Tagen wiederholten, habe ihn der Praefectus Dominii Pottenbrunnensis examiniert, was ihn wohl bedrücke, ob er sich wohl in unerlaubten Verkehr mit dem bösen Geist eingelassen habe[2]. Worauf er gestanden, daß er wirklich vor neun Jahren zu einer Zeit der Verzagtheit an seiner Kunst und des Zweifels an seiner Selbsterhaltung dem Teufel, der ihn neunmal versucht, nachgegeben und sich schriftlich verpflichtet, ihm nach Ablauf dieser Zeit mit Leib und Seele anzugehören. Das Ende des Termins nahe mit dem 24. des laufenden Monats[3]. Der Unglückliche bereue und sei überzeugt, daß nur die Gnade der Mutter Gottes von Mariazell ihn retten könne, indem sie den Bösen zwinge, ihm die mit Blut geschriebene Verschreibung herauszugeben. Aus diesem Grund erlaube man sich *miserum hunc hominem omni auxilio destitutum* dem Wohlwollen der Herren von Mariazell zu empfehlen.

1) Das Alter des Malers ist nirgends angegeben. Der Zusammenhang läßt einen Mann zwischen 30 und 40, wahrscheinlich der unteren Grenze näher, erraten. Er verstarb, wie wir hören werden, im Jahre 1700.

2) Die Möglichkeit, daß diese Fragestellung dem Leidenden die Phantasie seines Teufelspaktes eingegeben, „suggeriert" hat, sei hier nur gestreift.

3) *quorum et finis 24 mensis hujus futurus appropinquat.*

Soweit der Pfarrer von Pottenbrunn, Leopoldus Braun, am 1. September 1677.

Ich kann nun in der Analyse des Manuskripts fortfahren. Es besteht also aus drei Teilen:

1. einem farbigen Titelblatt, welches die Szene der Verschreibung und die der Erlösung in der Kapelle von Mariazell darstellt; auf dem nächsten Blatt sind acht ebenfalls farbige Zeichnungen der späteren Erscheinungen des Teufels mit kurzen Beischriften in deutscher Sprache. Diese Bilder sind nicht Originale, sondern Kopien — wie uns feierlich versichert wird: getreue Kopien — nach den ursprünglichen Malereien des Chr. Haitzmann;

2. aus dem eigentlichen Trophaeum Mariano-Cellense (lateinisch), dem Werk eines geistlichen Kompilators, der sich am Ende P. A. E. unterzeichnet und diesen Buchstaben vier Verszeilen, welche seine Biographie enthalten, beifügt. Den Abschluß bildet ein Zeugnis des Abtes Kilian von St. Lambert vom 12. September 1729, welches in anderer Schrift als der des Kompilators die genaue Übereinstimmung des Manuskripts und der Bilder mit den im Archiv aufbewahrten Originalen bestätigt. Es ist nicht angegeben, in welchem Jahr das Trophaeum angefertigt wurde. Es steht uns frei, anzunehmen, daß es im gleichen Jahr geschah, in dem der Abt Kilian das Zeugnis ausstellte, also 1729 oder, da 1714 die letzte im Text genannte Jahreszahl ist, das Werk des Kompilators in irgend eine Zeit zwischen 1714 und 1729 zu verlegen. Das Wunder, welches durch diese Schrift vor Vergessenheit bewahrt werden sollte, hat sich im Jahr 1677 zugetragen, also 37 bis 52 Jahre vorher;

3. aus dem deutsch abgefaßten Tagebuch des Malers, welches von der Zeit seiner Erlösung in der Kapelle bis zum 13. Januar des nächsten Jahres 1678 reicht. Es ist in den Text des Trophaeum kurz vor dessen Ende eingeschaltet.

Den Kern des eigentlichen Trophaeum bilden zwei Schriftstücke, der bereits erwähnte Geleitbrief des Pfarrers Leopold Braun von Pottenbrunn vom 1. September 1677, und der Bericht des Abtes Fran-

ciscus von Mariazell und St. Lambert, der die Wunderheilung schildert, vom 12. September 1677, also nur wenige Tage später datiert. Die Tätigkeit des Redakteurs oder Kompilators P. A. E. hat eine Einleitung geliefert, welche die beiden Aktenstücke gleichsam verschmilzt, ferner einige wenig bedeutsame Verbindungsstücke und am Schluß einen Bericht über die weiteren Schicksale des Malers nach einer im Jahre 1714 eingeholten Erkundigung beigefügt[1].

Die Vorgeschichte des Malers wird also im Trophaeum dreimal erzählt, 1. im Geleitbrief des Pfarrers von Pottenbrunn, 2. im feierlichen Bericht des Abtes Franciscus und 3. in der Einleitung des Redakteurs. Beim Vergleich dieser drei Quellen stellen sich gewisse Unstimmigkeiten heraus, die zu verfolgen nicht unwichtig sein wird.

Ich kann jetzt die Geschichte des Malers fortsetzen. Nachdem er in Mariazell lange gebüßt und gebetet, erhält er am 8. September, dem Tag Mariä Geburt, um die zwölfte Nachtstunde vom Teufel, der in der heiligen Kapelle als geflügelter Drache erscheint, den mit Blut geschriebenen Pakt zurück. Wir werden später zu unserem Befremden erfahren, daß in der Geschichte des Malers Chr. Haitzmann zwei Verschreibungen an den Teufel vorkommen, eine frühere, mit schwarzer Tinte und eine spätere, mit Blut geschriebene. In der mitgeteilten Beschwörungsszene handelt es sich, wie auch noch das Bild auf dem Titelblatt erkennen läßt, um die blutige, also um die spätere.

An dieser Stelle könnte sich bei uns ein Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit der geistlichen Berichterstatter erheben, das uns mahnen würde, doch nicht unsere Arbeit an ein Produkt mönchischen Aberglaubens zu verschwenden. Es wird erzählt, daß mehrere, mit Namen benannte Geistliche dem Exorzierten während der ganzen Zeit Beistand leisteten und auch während der Teufelserscheinung in der Kapelle anwesend waren. Wenn behauptet würde, daß auch sie den teuflischen Drachen gesehen haben, wie er dem Maler den rot beschriebenen Zettel hinhält *(Schedam sibi porrigentem conspexisset)*, so stün-

1) Dies würde dafür sprechen, daß 1714 auch das Datum der Abfassung des Trophaeum ist.

den wir vor mehreren unangenehmen Möglichkeiten, unter denen die einer kollektiven Halluzination noch die mildeste wäre. Allein der Wortlaut des vom Abt Franciscus ausgestellten Zeugnisses schlägt dieses Bedenken nieder. Es wird darin keineswegs behauptet, daß auch die geistlichen Beistände den Teufel erschaut haben, sondern es heißt ehrlich und nüchtern, daß der Maler sich plötzlich von den Geistlichen, die ihn hielten, losgerissen, in die Ecke der Kapelle, wo er die Erscheinung sah, gestürmt und dann mit dem Zettel in der Hand zurückgekommen sei[1].

Das Wunder war groß, der Sieg der heiligen Mutter über Satan unzweifelhaft, die Heilung aber leider nicht beständig. Es sei nochmals zur Ehre der geistlichen Herren hervorgehoben, daß sie diese Tatsache nicht verschweigen. Der Maler verließ Mariazell nach kurzer Zeit im besten Wohlbefinden und begab sich dann nach Wien, wo er bei einer verheirateten Schwester wohnte. Dort fingen am 11. Oktober neuerliche, zum Teil sehr schwere Anfälle an, über die das Tagebuch bis zum 13. Januar berichtet. Es waren Visionen, Abwesenheiten, in denen er die mannigfaltigsten Dinge sah und erlebte, Krampfzustände, begleitet von den schmerzhaftesten Sensationen, einmal ein Zustand von Lähmung der Beine und dgl. Diesmal plagte ihn aber nicht der Teufel, sondern es waren heilige Gestalten, die ihn heimsuchten, Christus, die heilige Jungfrau selbst. Merkwürdig, daß er unter diesen himmlischen Erscheinungen und den Strafen, die sie über ihn verhängten, nicht minder litt, als früher unter dem Verkehr mit dem Teufel. Er faßte auch diese neuen Erlebnisse im Tagebuch als Erscheinungen des Teufels zusammen und beklagte sich über *maligni Spiritus manifestationes*, als er im Mai 1678 nach Mariazell zurückkehrte.

Den geistlichen Herren gab er als Motiv seiner Rückkehr an, daß er auch eine andere, frühere, mit Tinte geschriebene Verschreibung

1) . . . *ipsumque Daemonem ad Aram Sac. Cellae per fenestrellam in cornu Epistolae Schedam sibi porrigentem conspexisset eo advolans e Religiosorum manibus, qui eum tenebant, ipsam Schedam ad manum obtinuit,* . . .

vom Teufel zu fordern habe[1]. Auch diesmal verhalfen ihm die heilige Maria und die frommen Patres zur Erfüllung seiner Bitte. Aber der Bericht, wie das geschah, ist schweigsam. Es heißt nur mit kurzen Worten: *qua iuxta votum reddita.* Er betete wieder und er erhielt den Vertrag zurück. Dann fühlte er sich ganz frei und trat in den Orden der Barmherzigen Brüder ein.

Man hat wiederum Anlaß anzuerkennen, daß die offenkundige Tendenz seiner Bemühung den Kompilator nicht dazu verführt hat, die von einer Krankengeschichte zu fordernde Wahrhaftigkeit zu verleugnen. Denn er verschweigt nicht, was die Erkundigung nach dem Ausgang des Malers beim Vorstand des Klosters der Barmherzigen Brüder im Jahre 1714 ergeben. Der R. P^r. Provincialis berichtet, daß Bruder Chrysostomus noch wiederholt Anfechtungen des bösen Geistes erfahren hat, der ihn zu einem neuen Pakt verleiten wollte, und zwar nur dann, „*wenn er etwas mehrers von Wein getrunken*", durch die Gnade Gottes sei es aber immer möglich gewesen ihn abzuweisen. Bruder Chrysostomus sei dann im Kloster des Ordens Neustatt an der Moldau im Jahre 1700 „*sanft und trostreich*" an der Hektica verstorben.

II. DAS MOTIV DES TEUFELSPAKTS

Wenn wir diese Teufelsverschreibung wie eine neurotische Krankengeschichte betrachten, wendet sich unser Interesse zunächst der Frage nach ihrer Motivierung zu, die ja mit der Veranlassung innig zusammenhängt. Warum verschreibt man sich dem Teufel? Dr. Faust fragt zwar verächtlich: Was willst du armer Teufel geben? Aber er hat nicht recht, der Teufel hat als Entgelt für die unsterbliche Seele allerlei zu bieten, was die Menschen hoch einschätzen: Reichtum, Sicherheit vor Gefahren, Macht über die Menschen und über die Kräfte der Natur, selbst Zauberkünste und vor allem anderen: Genuß, Genuß bei schönen Frauen. Diese Leistungen oder Verpflichtungen des Teufels

1) Diese wäre, im September 1668 ausgestellt, $9^1/_2$ Jahre später, im Mai 1678 längst verfallen gewesen.

pflegen auch im Vertrag mit ihm ausdrücklich erwähnt zu werden[1]. Was ist nun für Christoph Haitzmann das Motiv seines Pakts gewesen?

Merkwürdigerweise keiner von all diesen so natürlichen Wünschen. Um jeden Zweifel daran zu bannen, braucht man nur die kurzen Bemerkungen einzusehen, die der Maler zu den von ihm abgebildeten Teufelserscheinungen hinzusetzt. Z. B. lautet die Note zur dritten Vision:

„Zum driten ist er mir in anderthalb Jahren in dißer abscheühlichen Gestalt erschinen, mit einen Buuch in der Handt, darin lauter Zauberey und schwarze Kunst war begrüffen . . .“

Aber aus der Beischrift zu einer späteren Erscheinung erfahren wir, daß der Teufel ihm heftige Vorwürfe macht, warum er *„sein vorgemeldtes Buuch verbrennt“*, und ihn zu zerreißen droht, wenn er es ihm nicht wieder beschafft.

Bei der vierten Erscheinung zeigt er ihm einen großen gelben Beutel und einen großen Dukaten und verspricht ihm jederzeit soviel davon, als er nur haben will, *„aber ich solliches gar nicht angenomben,“* kann sich der Maler rühmen.

Ein anderes Mal verlangt er von ihm, er solle sich amüsieren, unterhalten lassen. Wozu der Maler bemerkt, *„welliches zwar auch auf sein begehren geschehen aber ich yber drey Tag nit continuırt, vnd gleich widerumb außgelöst worden“*.

Da er nun Zauberkünste, Geld und Genuß zurückweist, wenn der Teufel sie ihm bietet, geschweige denn, daß er sie zu Bedingungen des Pakts gemacht hätte, wird es wirklich dringlich zu wissen, was dieser Maler eigentlich vom Teufel wollte, als er sich ihm verschrieb. Irgendein Motiv sich mit dem Teufel einzulassen, muß er doch gehabt haben.

---

1) Siehe in Faust I, Studierzimmer.

Ich will mich hier zu deinem Dienst verbinden,
Auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn ;
Wenn wir uns drüben wieder finden,
So sollst du mir das Gleiche thun.

Das Trophaeum gibt auch sichere Auskunft über diesen Punkt. Er war schwermütig geworden, konnte nicht, oder nicht recht arbeiten und hatte Sorge um die Erhaltung seiner Existenz, also melancholische Depression mit Arbeitshemmung und (berechtigter) Lebenssorge. Wir sehen, daß wir es wirklich mit einer Krankengeschichte zu tun haben, erfahren auch, welches die Veranlassung dieser Erkrankung war, die der Maler selbst in den Bemerkungen zu den Teufelsbildern geradezu eine Melancholie nennt (*„solte mich darmit belustigen und melancoley vertreiben“*). Von unseren drei Quellen erwähnt zwar die erste, der Geleitbrief des Pfarrers, nur den Depressionszustand (*„dum artis suae progressum emolumentumque secuturum pusillanimis perpenderet“*), aber die zweite, der Bericht des Abtes Franciscus weiß auch die Quelle dieser Verzagtheit oder Verstimmung zu nennen, denn hier heißt es *„accepta aliquâ pusillanimitate ex morte parentis“* und dementsprechend auch in der Einleitung des Kompilators mit den nämlichen, nur umgestellten Worten: *ex morte parentis accepta aliquâ pusillanimitate.* Es war also sein Vater gestorben, er darüber in eine Melancholie verfallen, da näherte sich ihm der Teufel, fragte ihn, warum er so bestürzt und traurig sei, und versprach ihm *„auf alle Weiß zu helfen und an die Handt zu gehen“*[1].

Da verschreibt sich also einer dem Teufel, um von einer Gemütsdepression befreit zu werden. Gewiß ein ausgezeichnetes Motiv nach dem Urteil eines jeden, der sich in die Qualen eines solchen Zustandes einfühlen kann und der überdies weiß, wie wenig ärztliche Kunst von diesem Leiden zu lindern versteht. Doch würde keiner, der dieser Erzählung soweit gefolgt ist, erraten können, wie der Wortlaut der Verschreibung an den Teufel (oder vielmehr der beiden Verschreibungen, einer ersten, mit Tinte und einer zweiten, etwa ein Jahr später, mit Blut geschriebenen, beide angeblich noch in der Schatzkammer von Mariazell vorhanden und im Trophaeum mitgeteilt), wie also der Wortlaut dieser Verschreibungen gelautet hat.

1) Bild 1 und Legende dazu auf dem Titelblatt, der Teufel in Gestalt eines *„Ersamen Bürgers“*.

Diese Verschreibungen bringen uns zwei starke Überraschungen. Erstens nennen sie nicht eine Verpflichtung des Teufels, für deren Einhaltung die ewige Seligkeit verpfändet wird, sondern nur eine Forderung des Teufels, die der Maler einhalten soll. Es berührt uns als ganz unlogisch, absurd, daß dieser Mensch seine Seele einsetzt nicht für etwas, was er vom Teufel bekommen, sondern was er dem Teufel leisten soll. Noch sonderbarer klingt die Verpflichtung des Malers.

Erste, mit schwarzer Tinte geschriebene „Syngrapha“:

Ich Christoph Haizmann vndterschreibe mich diesen Herrn sein leibeigener Sohn auff 9 Jahr. 1669 Jahr.

Zweite, mit Blut geschrieben:

Anno 1669
Christoph Haizmann. Ich verschreibe mich dißen Satan, ich sein leibeigner Sohn zu sein, vnd in 9 Jahr ihm mein Leib und Seel zuzugeheren.

Alles Befremden entfällt aber, wenn wir den Text der Verschreibungen so zurechtrücken, daß in ihr als Forderung des Teufels dargestellt wird, was vielmehr seine Leistung, also Forderung des Malers ist. Dann bekäme der unverständliche Pakt einen geraden Sinn und könnte solcher Art ausgelegt werden: Der Teufel verpflichtet sich, dem Maler durch neun Jahre den verlorenen Vater zu ersetzen. Nach Ablauf dieser Zeit verfällt der Maler mit Leib und Seele dem Teufel, wie es bei diesen Händeln allgemein üblich war. Der Gedankengang des Malers, der seinen Pakt motiviert, scheint ja der folgende zu sein: Durch den Tod des Vaters hat er Stimmung und Arbeitsfähigkeit eingebüßt; wenn er nun einen Vaterersatz bekommt, hofft er das Verlorene wieder zu gewinnen.

Jemand, der durch den Tod seines Vaters melancholisch geworden ist, muß doch diesen Vater sehr lieb gehabt haben. Dann ist es aber sehr sonderbar, daß ein solcher Mensch auf die Idee kommen kann, den Teufel zum Ersatz für den geliebten Vater zu nehmen.

III. DER TEUFEL ALS VATERERSATZ

Ich besorge, eine nüchterne Kritik wird uns nicht zugeben, daß wir mit jener Umdeutung den Sinn des Teufelspakts bloßgelegt haben. Sie wird zweierlei Einwendungen dagegen erheben. Erstens: es sei nicht notwendig, die Verschreibung als einen Vertrag anzusehen, in dem die Verpflichtungen beider Teile Platz gefunden haben. Sie enthalte vielmehr nur die Verpflichtung des Malers, die des Teufels sei außerhalb ihres Textes geblieben, gleichsam „sousentendue". Der Maler verpflichtet sich aber zu zweierlei, erstens zur Teufelssohnschaft durch neun Jahre und zweitens dazu, ihm nach dem Tode ganz anheimzufallen. Damit ist eine der Begründungen unseres Schlußes weggeräumt.

Die zweite Einwendung wird sagen, es sei nicht berechtigt auf den Ausdruck, des Teufels leibeigener Sohn zu sein, besonderes Gewicht zu legen. Das sei eine geläufige Redensart, die jeder so auffassen könne, wie die geistlichen Herren sie verstanden haben mögen. Diese übersetzen die in den Verschreibungen versprochene Sohnschaft nicht in ihr Latein, sondern sagen nur, daß der Maler sich dem Bösen „*mancipavit*", zu eigen gegeben, es auf sich genommen habe, ein sündhaftes Leben zu führen und Gott und die heilige Dreieinigkeit zu verleugnen. Warum sollten wir uns von dieser naheliegenden und ungezwungenen Auffassung entfernen?[1] Der Sachverhalt wäre dann einfach der, daß sich jemand in der Qual und Ratlosigkeit einer melancholischen Depression dem Teufel verschreibt, dem er auch das stärkste therapeutische Können zutraut. Daß diese Verstimmung aus dem Tod des Vaters hervorging, komme nicht weiter in Betracht, es hätte auch ein anderer Anlaß sein können. Das klingt stark und vernünftig. Gegen die Psychoanalyse erhebt sich wieder der Vorwurf, daß sie einfache Verhältnisse in spitzfindiger Weise kompliziert, Geheimnisse und Probleme dort sieht, wo sie nicht existieren, und daß

1) In der Tat werden wir später, wenn wir erwägen, wann und für wen diese Verschreibungen abgefaßt wurden, selbst einsehen, daß ihr Text unauffällig und allgemein verständlich lauten mußte. Es reicht uns aber hin, wenn er eine Zweideutigkeit bewahrt, an welche auch unsere Auslegung anknüpfen kann.

sie dies bewerkstelligt, indem sie kleine und nebensächliche Züge, wie man sie überall finden kann, übermäßig betont und zu Trägern der weitgehendsten und fremdartigsten Schlüsse erhebt. Vergeblich würden wir dagegen geltend machen, daß durch diese Abweisung so viele schlagende Analogien aufgehoben und feine Zusammenhänge zerrissen werden, die wir in diesem Falle aufzeigen können. Die Gegner werden sagen, diese Analogien und Zusammenhänge bestehen eben nicht, sondern werden von uns mit überflüssigem Scharfsinn in den Fall hineingetragen.

Nun, ich werde meine Entgegnung nicht mit den Worten einleiten: seien wir ehrlich oder seien wir aufrichtig, denn das muß man immer sein können, ohne einen besonderen Anlauf dazu zu nehmen, sondern ich werde mit schlichten Worten versichern, daß ich wohl weiß, wenn jemand nicht bereits an die Berechtigung der psychoanalytischen Denkweise glaubt, werde er diese Überzeugung auch nicht aus dem Fall des Malers Chr. Haitzmann im siebzehnten Jahrhundert gewinnen. Es ist auch gar nicht meine Absicht, diesen Fall als Beweismittel für die Gültigkeit der Psychoanalyse zu verwerten; ich setze vielmehr die Psychoanalyse als gültig voraus und verwende sie dazu, um die dämonologische Erkrankung des Malers aufzuklären. Die Berechtigung hierzu nehme ich aus dem Erfolg unserer Forschungen über das Wesen der Neurosen überhaupt. In aller Bescheidenheit darf man es aussprechen, daß heute selbst die Stumpferen unter unseren Zeit- und Fachgenossen einzusehen beginnen, daß ein Verständnis der neurotischen Zustände ohne Hilfe der Psychoanalyse nicht zu erreichen ist.

„Die Pfeile nur erobern Troja, sie allein“

bekennt der Odysseus in Sophokles’ Philoktet.

Wenn es richtig ist, die Teufelsverschreibung unseres Malers als neurotische Phantasie anzusehen, so bedarf eine psychoanalytische Würdigung derselben keiner weiteren Entschuldigung. Auch kleine Anzeichen haben ihren Sinn und Wert, ganz besonders unter den Entstehungsbedingungen der Neurose. Man kann sie freilich ebensowohl überschätzen wie unterschätzen, und es bleibt eine Sache des Takts,

wie weit man in ihrer Verwertung gehen will. Wenn aber jemand nicht an die Psychoanalyse und nicht einmal an den Teufel glaubt, muß es ihm überlassen bleiben, was er mit dem Fall des Malers anfangen will, sei es, daß er dessen Erklärung aus eigenen Mitteln bestreiten kann, sei es, daß er nichts der Erklärung Bedürftiges an ihm findet.

Wir kehren also zu unserer Annahme zurück, daß der Teufel, dem unser Maler sich verschreibt, ihm ein direkter Vaterersatz ist. Dazu stimmt auch die Gestalt, in der er ihm zuerst erscheint, als ehrsamer älterer Bürgersmann mit braunem Vollbart, in rotem Mantel, schwarzem Hut, die Rechte auf den Stock gestützt, einen schwarzen Hund neben sich (Bild 1)[1]. Später wird seine Erscheinung immer schreckhafter, man möchte sagen mythologischer: Hörner, Adlerklauen, Fledermausflügel werden zu ihrer Ausstattung verwendet. Zum Schluß erscheint er in der Kapelle als fliegender Drache. Auf ein bestimmtes Detail seiner körperlichen Gestaltung werden wir später zurückkommen müssen.

Daß der Teufel zum Ersatz eines geliebten Vaters gewählt wird, klingt wirklich befremdend, aber doch nur, wenn wir zum erstenmal davon hören, denn wir wissen mancherlei, was die Überraschung mindern kann. Zunächst, daß Gott ein Vaterersatz ist oder richtiger: ein erhöhter Vater oder noch anders: ein Nachbild des Vaters, wie man ihn in der Kindheit sah und erlebte, der Einzelne in seiner eigenen Kindheit und das Menschengeschlecht in seiner Vorzeit als Vater der primitiven Urhorde. Später sah der Einzelne seinen Vater anders und geringer, aber das kindliche Vorstellungsbild blieb erhalten und verschmolz mit der überlieferten Erinnerungsspur des Urvaters zur Gottesvorstellung des Einzelnen. Wir wissen auch aus der Geheimgeschichte des Individuums, welche die Analyse aufdeckt, daß das Verhältnis zu diesem Vater vielleicht vom Anfang an ein ambivalentes war, jedenfalls bald so wurde, d. h. es umfaßte zwei einander entgegengesetzte Gefühls-

1) Aus einem solchen schwarzen Hund entwickelt sich bei Goethe der Teufel selbst.

regungen, nicht nur eine zärtlich unterwürfige, sondern auch eine feindselig trotzige. Dieselbe Ambivalenz beherrscht nach unserer Auffassung das Verhältnis der Menschenart zu ihrer Gottheit. Aus dem nicht zu Ende gekommenen Widerstreit von Vatersehnsucht einerseits, Angst und Sohnestrotz anderseits haben wir uns wichtige Charaktere und entscheidende Schicksale der Religionen erklärt[1].

Vom bösen Dämon wissen wir, daß er als Widerpart Gottes gedacht ist und doch seiner Natur sehr nahe steht. Seine Geschichte ist allerdings nicht so gut erforscht wie die Gottes, nicht alle Religionen haben den bösen Geist, den Gegner Gottes, aufgenommen, sein Vorbild im individuellen Leben bleibt zunächst im Dunkeln. Aber eines steht fest, Götter können zu bösen Dämonen werden, wenn neue Götter sie verdrängen. Wenn ein Volk von einem anderen besiegt wird, so wandeln sich die gestürzten Götter der Besiegten nicht selten für das Siegervolk in Dämonen um. Der böse Dämon des christlichen Glaubens, der Teufel des Mittelalters, war nach der christlichen Mythologie selbst ein gefallener Engel und gottgleicher Natur. Es braucht nicht viel analytischen Scharfsinns, um zu erraten, daß Gott und Teufel ursprünglich identisch waren, eine einzige Gestalt, die später in zwei mit entgegengesetzten Eigenschaften zerlegt wurde[2]. In den Urzeiten der Religionen trug Gott selbst noch alle die schreckenden Züge, die in der Folge zu einem Gegenstück von ihm vereinigt wurden.

Es ist der uns wohlbekannte Vorgang der Zerlegung einer Vorstellung mit gegensinnigem — ambivalentem — Inhalt in zwei scharf kontrastierende Gegensätze. Die Widersprüche in der ursprünglichen Natur Gottes sind aber eine Spiegelung der Ambivalenz, welche das Verhältnis des Einzelnen zu seinem persönlichen Vater beherrscht. Wenn der gütige und gerechte Gott ein Vaterersatz ist, so darf man sich nicht darüber wundern, daß auch die feindliche Einstellung, die ihn haßt und fürch-

1) S. Totem und Tabu und im einzelnen Th. Reik, Probleme der Religionspsychologie I, 1919.

2) Siehe Th. Reik, Der eigene und der fremde Gott (Imago-Bücher III. 1923) im Kapitel: Gott und Teufel.

tet und sich über ihn beklagt, in der Schöpfung des Satans zum Ausdruck gekommen ist. Der Vater wäre also das individuelle Urbild sowohl Gottes wie des Teufels. Die Religionen würden aber unter der untilgbaren Nachwirkung der Tatsache stehen, daß der primitive Urvater ein uneingeschränkt böses Wesen war, Gott weniger ähnlich als dem Teufel.

Freilich, so leicht ist es nicht, die Spur der satanischen Auffassung des Vaters im Seelenleben des Einzelnen aufzuzeigen. Wenn der Knabe Fratzen und Karrikaturen zeichnet, so gelingt es etwa nachzuweisen, daß er in ihnen den Vater verhöhnt, und wenn beide Geschlechter sich nächtlicherweise vor Räubern und Einbrechern schrecken, so hat die Erkennung derselben als Abspaltungen des Vaters keine Schwierigkeit[1]. Auch die in den Tierphobien der Kinder auftretenden Tiere sind am häufigsten Vaterersatz wie in der Urzeit das Totemtier[1]. So deutlich aber wie bei unserem neurotischen Maler des siebzehnten Jahrhunderts hört man sonst nicht, daß der Teufel ein Nachbild des Vaters ist und als Ersatz für ihn eintreten kann. Darum sprach ich eingangs dieser Arbeit die Erwartung aus, eine solche dämonologische Krankengeschichte werde uns als gediegenes Metall zeigen, was in den Neurosen einer späteren, nicht mehr abergläubischen aber dafür hypochondrischen Zeit mühselig durch analytische Arbeit aus dem Erz der Einfälle und Symptome dargestellt werden muß[2].

Stärkere Überzeugung werden wir wahrscheinlich gewinnen, wenn wir tiefer in die Analyse der Erkrankung bei unserem Maler ein-

1) Als Einbrecher erscheint der Vater Wolf auch in dem bekannten Märchen von den sieben Geißlein.

2) Wenn es uns so selten gelingt, in unseren Analysen den Teufel als Vaterersatz aufzufinden, so mag dies darauf hinweisen, daß diese Figur der mittelalterlichen Mythologie bei den Personen, die sich unserer Analyse unterziehen, ihre Rolle längst ausgespielt hat. Dem frommen Christen früherer Jahrhunderte war der Glaube an den Teufel nicht weniger Pflicht als der Glaube an Gott. In der Tat brauchte er den Teufel, um an Gott festhalten zu können. Der Rückgang der Gläubigkeit hat dann aus verschiedenen Gründen zuerst und zunächst die Person des Teufels betroffen.

Wenn man sich getraut, die Idee des Teufels als Vaterersatz kulturgeschichtlich zu verwerten, so kann man auch die Hexenprozesse des Mittelalters in einem neuen Lichte sehen.

dringen. Daß ein Mann durch den Tod seines Vaters eine melancholische Depression und Arbeitshemmung erwirbt, ist nichts Ungewöhnliches. Wir schließen daraus, daß er an diesem Vater mit besonders starker Liebe gehangen hat, und erinnern uns daran, wie oft auch die schwere Melancholie als neurotische Form der Trauer auftritt.

Darin haben wir gewiß recht, nicht aber, wenn wir weiter schließen, daß dies Verhältnis eitel Liebe gewesen sei. Im Gegenteil, eine Trauer nach dem Verlust des Vaters wird sich umso eher in Melancholie umwandeln, je mehr das Verhältnis zu ihm im Zeichen der Ambivalenz stand. Die Hervorhebung dieser Ambivalenz bereitet uns aber auf die Möglichkeit der Erniedrigung des Vaters vor, wie sie in der Teufelsneurose des Malers zum Ausdruck kommt. Könnten wir nun von Chr. Haitzmann soviel erfahren wie von einem Patienten, der sich unserer Analyse unterzieht, so wäre es ein leichtes diese Ambivalenz zu entwickeln, ihm zur Erinnerung zu bringen, wann und bei welchen Anlässen er Grund bekam, seinen Vater zu fürchten und zu hassen, vor allem aber die akzidentellen Momente aufzudecken, die zu den typischen Motiven des Vaterhasses hinzugekommen sind, welche in der natürlichen Sohn-Vaterbeziehung unvermeidlich wurzeln. Vielleicht fände dann die Arbeitshemmung eine spezielle Aufklärung. Es ist möglich, daß der Vater sich dem Wunsch des Sohnes Maler zu werden, widersetzt hatte; dessen Unfähigkeit, nach dem Tode des Vaters seine Kunst auszuüben, wäre dann einerseits ein Ausdruck des bekannten „nachträglichen Gehorsams", anderseits würde sie, die den Sohn zur Selbsterhaltung unfähig macht, die Sehnsucht nach dem Vater als Beschützer vor der Lebenssorge steigern müssen. Als nachträglicher Gehorsam wäre sie auch eine Äußerung der Reue und eine erfolgreiche Selbstbestrafung.

Da wir eine solche Analyse mit Chr. Haitzmann, † 1700, nicht anstellen können, müssen wir uns darauf beschränken, diejenigen Züge seiner Krankengeschichte hervorzuheben, welche auf die typischen Anlässe zu einer negativen Vatereinstellung hinweisen können. Es sind nur wenige, nicht sehr auffällig, aber recht interessant.

Vorerst die Rolle der Zahl Neun. Der Pakt mit dem Bösen wird auf neun Jahre geschlossen. Der gewiß unverdächtige Bericht des Pfarrers von Pottenbrunn äußert sich klar darüber: *pro novem annis Syngraphen scriptam tradidit.* Dieser vom 1. September 1677 datierte Geleitbrief weiß auch anzugeben, daß die Frist in wenigen Tagen abgelaufen wäre: *quorum et finis 24 mensis hujus futurus appropinquat.* Die Verschreibung wäre also am 24. September 1668 erfolgt[1]. Ja in diesem Bericht hat die Zahl Neun noch eine andere Verwendung. *Nonies* — neunmal — will der Maler den Versuchungen des Bösen widerstanden haben, ehe er sich ihm ergab. Dies Detail wird in den späteren Berichten nicht mehr erwähnt, „*Post annos novem*" heißt es dann auch im Attest des Abtes und „*ad novem annos*", wiederholt der Kompilator in seinem Auszug, ein Beweis, daß diese Zahl nicht als gleichgültig angesehen wurde.

Die Neunzahl ist uns aus neurotischen Phantasien wohl bekannt. Sie ist die Zahl der Schwangerschaftsmonate und lenkt, wo immer sie vorkommt, unsere Aufmerksamkeit auf eine Schwangerschaftsphantasie hin. Bei unserem Maler handelt es sich freilich um neun Jahre, nicht um neun Monate, und die Neun, wird man sagen, ist auch sonst eine bedeutungsvolle Zahl. Aber wer weiß, ob die Neun nicht überhaupt ein gutes Teil ihrer Heiligkeit ihrer Rolle in der Schwangerschaft verdankt; und die Wandlung von neun Monaten zu neun Jahren braucht uns nicht zu beirren. Wir wissen vom Traum her, wie die „unbewußte Geistestätigkeit" mit den Zahlen umspringt. Treffen wir z. B. im Traum auf eine Fünf, so ist diese jedesmal auf eine bedeutsame Fünf des Wachlebens zurückzuführen, aber in der Realität waren es fünf Jahre Altersunterschied oder eine Gesellschaft von fünf Personen, im Traum erscheinen sie als fünf Geldscheine oder fünf Stücke Obst. D. h. die Zahl wird beibehalten, aber ihr Nenner beliebig, je nach den Anforderungen der Verdichtung und Verschiebung vertauscht. Neun Jahre im Traum können also ganz leicht neun Monaten der Wirk-

1) Der Widerspruch, daß die wiedergegebenen Verschreibungen beide die Jahreszahl 1669 zeigen, wird uns später beschäftigen.

lichkeit entsprechen. Auch spielt die Traumarbeit noch in anderer Weise mit den Zahlen des Wachlebens, indem sie mit souveräner Gleichgültigkeit sich um die Nullen nicht bekümmert, sie gar nicht wie Zahlen behandelt. Fünf Dollars im Traum können fünfzig, fünfhundert, fünftausend Dollars der Realität vertreten.

Ein anderes Detail in den Beziehungen des Malers zum Teufel weist uns gleichfalls auf die Sexualität hin. Das erste Mal sieht er, wie schon erwähnt, den Bösen in der Erscheinung eines ehrsamen Bürgers. Aber schon das nächste Mal ist er nackt, mißgestaltet und hat zwei Paar weiblicher Brüste. Die Brüste, bald einfach, bald mehrfach vorhanden, fehlen nun in keiner der folgenden Erscheinungen. Nur in einer derselben zeigt der Teufel außer den Brüsten einen großen, in eine Schlange auslaufenden Penis. Diese Betonung des weiblichen Geschlechtscharakters durch große, hängende Brüste (nie findet sich eine Andeutung des weiblichen Genitales) muß uns als auffälliger Widerspruch gegen unsere Annahme erscheinen, der Teufel bedeute unserem Maler einen Vaterersatz. Eine solche Darstellung des Teufels ist auch an und für sich ungewöhnlich. Wo Teufel ein Gattungsbegriff ist, also Teufel in der Mehrzahl auftreten, hat auch die Darstellung von weiblichen Teufeln nichts Befremdendes, aber daß der eine Teufel, der eine große Individualität ist, der Herr der Hölle und Widersacher Gottes, anders als männlich, ja übermännlich mit Hörnern, Schweif und großer Penisschlange gebildet werde, scheint mir nicht vorzukommen.

Aus diesen beiden kleinen Anzeichen läßt sich doch erraten, welches typische Moment den negativen Anteil seines Vaterverhältnisses bedingt. Das, wogegen er sich sträubt, ist die feminine Einstellung zum Vater, die in der Phantasie, ihm ein Kind zu gebären (neun Jahre) gipfelt. Wir kennen diesen Widerstand genau aus unseren Analysen, wo er in der Übertragung sehr merkwürdige Formen annimmt und uns viel zu schaffen macht. Mit der Trauer um den verlorenen Vater, mit der Steigerung der Sehnsucht nach ihm, wird bei unserem Maler auch die längst verdrängte Schwangerschaftsphantasie reaktiviert, gegen die er sich durch Neurose und Vatererniedrigung wehren muß.

Warum trägt aber der zum Teufel herabgesetzte Vater das körperliche Merkmal des Weibes an sich? Dieser Zug erscheint anfangs schwer deutbar, bald aber ergeben sich zwei Erklärungen für ihn, die miteinander konkurrieren ohne einander auszuschließen. Die feminine Einstellung zum Vater unterlag der Verdrängung, sobald der Knabe verstand, daß der Wettbewerb mit dem Weib um die Liebe des Vaters das Aufgeben des eigenen männlichen Genitales, also die Kastration, zur Bedingung hat. Die Ablehnung der femininen Einstellung ist also die Folge des Sträubens gegen die Kastration, sie findet regelmäßig ihren stärksten Ausdruck in der gegensätzlichen Phantasie, den Vater selbst zu kastrieren, ihn zum Weib zu machen. Die Brüste des Teufels entsprächen also einer Projektion der eigenen Weiblichkeit auf den Vaterersatz. Die andere Erklärung dieser Ausstattung des Teufelskörpers hat nicht mehr feindseligen, sondern zärtlichen Sinn; sie erblickt in dieser Gestaltung ein Anzeichen dafür, daß die infantile Zärtlichkeit von der Mutter her auf den Vater verschoben worden ist, und deutet so eine starke, vorgängige Mutterfixierung an, die ihrerseits wieder für ein Stück der Feindseligkeit gegen den Vater verantwortlich ist. Die großen Brüste sind das positive Geschlechtskennzeichen der Mutter, auch zu einer Zeit, wo der negative Charakter des Weibes, der Penismangel, dem Kinde noch nicht bekannt ist[1].

Wenn das Widerstreben gegen die Annahme der Kastration unserem Maler die Erledigung seiner Vatersehnsucht unmöglich macht, so ist es überaus verständlich, daß er sich um Hilfe und Rettung an das Bild der Mutter wendet. Darum erklärt er, daß nur die heilige Mutter Gottes von Mariazell ihn vom Pakt mit dem Teufel lösen kann, und erhält am Geburtstag der Mutter (8. September) seine Freiheit wieder. Ob der Tag, an dem der Pakt geschlossen wurde, der 24. September, nicht auch ein in ähnlicher Weise ausgezeichneter Tag war, werden wir natürlich nie erfahren.

Kaum ein anderes Stück der psychoanalytischen Ermittlungen aus dem Seelenleben des Kindes klingt dem normalen Erwachsenen so

1) Vgl. Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, 2. Auflage 1919.

abstoßend und unglaubwürdig wie die feminine Einstellung zum Vater und die aus ihr folgende Schwangerschaftsphantasie des Knaben. Wir können erst ohne Besorgnis und ohne Bedürfnis nach Entschuldigung von ihr reden, seitdem der sächsische Senatspräsident Daniel Paul Schreber die Geschichte seiner psychotischen Erkrankung und weitgehenden Herstellung bekannt gemacht hat[1]. Aus dieser unschätzbaren Veröffentlichung erfahren wir, daß der Herr Senatspräsident etwa um das fünfzigste Jahr seines Lebens die sichere Überzeugung bekam, daß Gott — der übrigens deutliche Züge seines Vaters, des verdienten Arztes Dr. Schreber an sich trägt — den Entschluß gefaßt, ihn zu entmannen, als Weib zu gebrauchen und aus ihm neue Menschen von Schreber'schem Geist entstehen zu lassen. (Er war selbst in seiner Ehe kinderlos geblieben.) An dem Sträuben gegen diese Absicht Gottes, welche ihm höchst ungerecht und „weltordnungswidrig" vorkam, erkrankte er unter den Erscheinungen einer Paranoia, die sich aber im Laufe der Jahre bis auf einen geringen Rest rückbildete. Der geistvolle Verfasser seiner eigenen Krankengeschichte konnte wohl nicht ahnen, daß er in ihr ein typisches pathogenes Moment aufgedeckt hatte.

Dieses Sträuben gegen die Kastration oder die feminine Einstellung hat Alf. Adler aus seinen organischen Zusammenhängen gerissen, in seichte oder falsche Beziehungen zum Machtstreben gebracht und als „männlichen Protest" selbständig hingestellt. Da eine Neurose immer nur aus dem Konflikt zweier Strebungen hervorgehen kann, ist es ebenso berechtigt, im männlichen Protest die Verursachung „aller" Neurosen zu sehen, wie in der femininen Einstellung, gegen welche protestiert wird. Richtig ist, daß dieser männliche Protest einen regelmäßigen Anteil an der Charakterbildung hat, bei manchen Typen einen sehr großen, und daß er uns als scharfer Widerstand bei der Analyse neurotischer Männer entgegentritt. Die Psychoanalyse würdigt

1) D. P. Schreber, Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, Leipzig 1903. Vgl. meine Analyse des Falles Schreber in Sammlung kl. Schriften z. Neurosenlehre, dritte Folge.

den männlichen Protest im Zusammenhang des Kastrationskomplexes, ohne seine Allmacht oder Allgegenwart bei den Neurosen vertreten zu können. Der ausgeprägteste Fall von männlichem Protest in allen manifesten Reaktionen und Charakterzügen, der meine Behandlung aufgesucht hat, bedurfte ihrer wegen einer Zwangsneurose mit Obsessionen, in denen der ungelöste Konflikt zwischen männlicher und weiblicher Einstellung (Kastrationsangst und Kastrationslust) zu deutlichem Ausdruck kam. Überdies hatte der Patient masochistische Phantasien entwickelt, die durchaus auf den Wunsch, die Kastration anzunehmen, zurückgingen, und war selbst von diesen Phantasien zur realen Befriedigung in perversen Situationen vorgeschritten. Das Ganze seines Zustandes beruhte — wie die Adlersche Theorie überhaupt — auf der Verdrängung, Verleugnung, frühinfantiler Liebesfixierungen.

Der Senatspräsident Schreber fand seine Heilung, als er sich entschloß, den Widerstand gegen die Kastration aufzugeben und sich in die ihm von Gott zugedachte weibliche Rolle zu fügen. Er wurde dann klar und ruhig, konnte seine Entlassung aus der Anstalt selbst durchsetzen und führte ein normales Leben bis auf den einen Punkt, daß er einige Stunden täglich der Pflege seiner Weiblichkeit widmete, von deren langsamem Fortschreiten bis zu dem von Gott bestimmten Ziel er überzeugt blieb.

IV. DIE ZWEI VERSCHREIBUNGEN

Ein merkwürdiges Detail in der Geschichte unseres Malers ist die Angabe, daß er dem Teufel zwei verschiedene Verschreibungen ausgestellt. Die erste, mit schwarzer Tinte geschriebene, hatte den Wortlaut:

„*Ich Chr. H. vndterschreibe mich diesen Herrn sein leibeigener Sohn auff 9 Jahr.*“

Die zweite, mit Blut geschrieben, lautet:

„*Ch. H. Ich verschreibe mich dißen Satan ich sein leibeigener Sohn zu sein vnd in 9. Jahr ihm mein Leib und Seel zuzugeheren.*“

Beide sollen zur Zeit der Abfassung des Trophaeum im Archiv von Mariazell im Original vorhanden gewesen sein, beide tragen die nämliche Jahreszahl 1669.

Ich habe die beiden Verschreibungen bereits mehrmals erwähnt und unternehme es jetzt, mich eingehender mit ihnen zu beschäftigen, obwohl gerade hier die Gefahr, Kleinigkeiten zu überschätzen, besonders drohend erscheint.

Die Tatsache, daß sich einer dem Teufel zweimal verschreibt, so daß die erste Schrift durch die zweite ersetzt wird, ohne aber ihre eigene Gültigkeit zu verlieren, ist ungewöhnlich. Vielleicht befremdet sie andere weniger, die mit dem Teufelsstoff vertrauter sind. Ich konnte nur eine besondere Eigentümlichkeit unseres Falles darin sehen und wurde mißtrauisch, als ich fand, daß die Berichte gerade in diesem Punkt nicht zusammenstimmen. Die Verfolgung dieser Widersprüche wird uns in unerwarteter Weise zu einem tieferen Verständnis der Krankengeschichte leiten.

Das Geleitschreiben des Pfarrers von Pottenbrunn weist die einfachsten und klarsten Verhältnisse auf. In ihm ist nur von einer Verschreibung die Rede, die der Maler vor neun Jahren mit Blut gefertigt, und die nun in den nächsten Tagen, am 24. Sept. fällig wird, sie wäre also am 24. Sept. 1668 ausgestellt worden; leider ist diese Jahreszahl, die sich mit Sicherheit ableiten läßt, nicht ausdrücklich genannt.

Der Attest des Abtes Franziscus, wie wir wissen, wenige Tage später datiert (12. Sept. 1677), erwähnt bereits einen komplizierteren Sachverhalt. Es liegt nahe anzunehmen, daß der Maler inzwischen genauere Mitteilungen gemacht hatte. In diesem Attest wird erzählt, daß der Maler zwei Verschreibungen von sich gegeben, die eine im Jahre 1668 (wie es auch nach dem Geleitbrief sein müßte) mit schwarzer Tinte geschrieben, die andere aber *sequenti anno 1669* mit Blut geschrieben. Die Verschreibung, die er am Tage Mariä Geburt zurückbekam, war die mit Blut geschriebene, also die spätere, 1669 ausgestellte. Dies geht nicht aus dem Attest des Abtes hervor, denn dort heißt es im weiteren einfach: *schedam redderet* und *schedam sibi porrigentem*

conspexisset, als ob es sich nur um ein einziges Schriftstück handeln könnte. Aber wohl folgt es aus dem weiteren Verlauf der Geschichte sowie aus dem farbigen Titelblatt des Trophaeum, wo auf dem Zettel, den der dämonische Drache hält, deutlich rote Schrift zu sehen ist. Der weitere Verlauf ist, wie bereits erwähnt der, daß der Maler im Mai 1678 nach Mariazell wiederkehrt, nachdem er in Wien neuerliche Anfechtungen des Bösen erfahren, und das Ansuchen stellt, es möge ihm durch einen neuerlichen Gnadenakt der heiligen Mutter auch dies erste, mit Tinte geschriebene Dokument wiedergegeben werden. Auf welche Weise dies geschieht, wird nicht mehr so ausführlich wie das erstemal beschrieben. Es heißt nur *quâ iuxta votum reddita* und an anderer Stelle erzählt der Kompilator, daß gerade diese Verschreibung *„zusammengeknäult und in vier Stücke zerrissen“* dem Maler am 9. Mai 1678 um die neunte Abendstunde vom Teufel zugeworfen wurde.

Die Verschreibungen tragen aber beide dasselbe Datum: Jahr 1669.

Dieser Widerspruch bedeutet entweder gar nichts oder er führt auf folgende Spur:

Wenn wir von der Darstellung des Abtes als der ausführlicheren ausgehen, ergeben sich mancherlei Schwierigkeiten. Als Chr. H. dem Pfarrer von Pottenbrunn bekannte, er sei in Teufelsnöten, der Termin laufe bald ab, kann er (im Jahre 1677) nur an die im Jahre 1668 ausgestellte Verschreibung gedacht haben, also an die erste, schwarze, (die im Geleitbrief allerdings einzig genannt und als die blutige bezeichnet wird). Wenige Tage später, in Mariazell, bekümmert er sich aber nur darum, die spätere, blutige, zurückzubekommen, die noch gar nicht fällig ist (1669 — 1677), und läßt die erste überfällig werden. Diese wird erst 1678, also im zehnten Jahr zurückerbeten. Ferner, warum sind beide Verschreibungen aus dem gleichen Jahr 1669 datiert, wenn die eine ausdrücklich *„anno subsequenti“* zugeteilt ist?

Der Kompilator muß diese Schwierigkeiten verspürt haben, denn er macht einen Versuch sie zu beheben. In seiner Einleitung schließt er sich der Darstellung des Abtes an, modifiziert sie aber in einem Punkte. Der Maler, sagt er, habe sich im Jahre 1669 dem Teufel mit

Tinte verschrieben, „*deinde vero*", später aber mit Blut. Er setzt sich also über die ausdrückliche Angabe der beiden Berichte, daß eine Verschreibung ins Jahr 1668 fällt, hinweg und vernachlässigt die Bemerkung im Attest des Abtes, daß sich zwischen beiden Verschreibungen die Jahreszahl geändert, um im Einklang mit der Datierung der beiden, vom Teufel zurückgegebenen Schriftstücke zu bleiben.

Im Attest des Abtes findet sich nach den Worten *sequenti vero anno 1669* eine in Klammern eingeschlossene Stelle, welche lautet: *sumitur hic alter annus pro nondum completo uti saepe in loquendo fieri solet, nam eundum annum indicant Syngraphae quarum atramento scripta ante praesentem attestationem nondum habita fuit.* Diese Stelle ist ein unzweifelhaftes Einschiebsel des Kompilators, denn der Abt, der nur eine Verschreibung gesehen hat, kann doch nicht aussagen, daß beide dasselbe Datum tragen. Sie soll wohl auch durch die Klammern als ein dem Zeugnis fremder Zusatz kenntlich gemacht werden. Was sie enthält, ist ein anderer Versuch des Kompilators, die vorliegenden Widersprüche zu versöhnen. Er meint, es sei zwar richtig, daß die erste Verschreibung im Jahre 1668 gegeben worden ist, aber da das Jahr schon vorgerückt war (September), habe der Maler sie um ein Jahr vordatiert, so daß beide Verschreibungen die gleiche Jahreszahl zeigen konnten. Seine Berufung darauf, man mache es ja im mündlichen Verkehr oft ähnlich, verurteilt wohl diesen ganzen Erklärungsversuch als eine „faule Ausrede."

Ich weiß nun nicht, ob meine Darstellung dem Leser irgendeinen Eindruck gemacht und ob sie ihn in Stand gesetzt hat, sich für diese Winzigkeiten zu interessieren. Ich fand es unmöglich, den richtigen Sachverhalt in unzweifelhafter Weise festzustellen, bin aber beim Studium dieser verworrenen Angelegenheit auf eine Vermutung gekommen, die den Vorzug hat, den natürlichsten Hergang einzusetzen, wenngleich die schriftlichen Zeugnisse sich auch ihr nicht völlig fügen.

Ich meine, als der Maler zuerst nach Mariazell kam, sprach er nur von einer regelrecht mit Blut geschriebenen Verschreibung, die bald verfallen sollte, also im September 1668 gegeben war, ganz so wie

es im Geleitbrief des Pfarrers mitgeteilt ist. In Mariazell präsentierte er auch diese blutige Verschreibung als diejenige, die ihm der Dämon unter dem Zwang der heiligen Mutter zurückgegeben hatte. Wir wissen, was weiter geschah. Der Maler verließ bald darauf den Gnadenort und ging nach Wien, wo er sich auch bis Mitte Oktober frei fühlte. Aber dann fingen Leiden und Erscheinungen, in denen er das Werk des bösen Geistes sah, wieder an. Er fühlte sich wieder erlösungsbedürftig, fand sich aber vor der Schwierigkeit, aufzuklären, warum ihm die Beschwörung in der heiligen Kapelle keine dauernde Erlösung gebracht hatte. Als ungeheilter Rückfälliger wäre er wohl in Mariazell nicht willkommen gewesen. In dieser Not erfand er eine frühere, erste Verschreibung, die aber mit Tinte geschrieben sein sollte, damit ihr Zurückstehen gegen eine spätere, blutige, plausibel erscheinen konnte. Nach Mariazell zurückgekommen, ließ er sich auch diese angeblich erste Verschreibung zurückgeben. Dann hatte er Ruhe vor dem Bösen, allerdings tat er gleichzeitig etwas anderes, was uns auf den Hintergrund dieser Neurose hinweisen wird.

Die Zeichnungen fertigte er gewiß erst bei seinem zweiten Aufenthalt in Mariazell an; das einheitlich komponierte Titelblatt enthält die Darstellung beider Verschreibungsszenen. Bei dem Versuch seine neueren Angaben mit seinen früheren in Einklang zu bringen, mag er wohl in Verlegenheiten geraten sein. Es war für ihn ungünstig, daß er nur eine frühere, nicht eine spätere Verschreibung hinzudichten konnte. So konnte er das ungeschickte Ergebnis nicht vermeiden, daß er die eine, die blutige Verschreibung zu früh (im achten Jahr), die andere, die schwarze, zu spät (im zehnten Jahr) eingelöst hatte. Als verräterisches Anzeichen seiner zweifachen Redaktion ereignete es sich ihm, daß er sich in der Datierung der Verschreibungen irrte und auch die frühere in das Jahr 1669 setzte. Dieser Irrtum hat die Bedeutung einer ungewollten Aufrichtigkeit, er läßt uns erraten, daß die angeblich frühere Verschreibung zu einem späteren Termin hergestellt wurde. Der Kompilator, der den Stoff gewiß nicht früher als 1714, vielleicht erst 1729 zur Bearbeitung übernahm, mußte sich

bemühen, die nicht unwesentlichen Widersprüche, so gut er konnte, wegzuschaffen. Da die beiden Verschreibungen, die ihm vorlagen, auf 1669 lauteten, half er sich durch die Ausrede, die er in das Zeugnis des Abtes einschaltete.

Man erkennt leicht, worin die Schwäche dieser sonst ansprechenden Konstruktion gelegen ist. Die Angabe zweier Verschreibungen, einer schwarzen und einer blutigen, findet sich bereits im Zeugnis des Abtes Franciscus. Ich habe also die Wahl, entweder dem Kompilator unterzuschieben, daß er an diesem Zeugnis im engen Anschluß an seine Einschaltung auch etwas geändert hat, oder ich muß bekennen, daß ich die Verwirrung nicht zu lösen vermag[1].

Die ganze Diskussion wird den Lesern längst überflüssig und die in ihr behandelten Details zu unwichtig erschienen sein. Aber die Sache gewinnt ein neues Interesse, wenn man sie nach einer bestimmten Richtung hin verfolgt.

Ich habe eben vom Maler ausgesagt, daß er, durch den Verlauf seiner Krankheit unliebsam überrascht, eine frühere Verschreibung (die mit Tinte) erfunden habe, um seine Position gegen die geistlichen Herren in Mariazell behaupten zu können. Nun schreibe ich für Leser,

1) Der Kompilator, meine ich, fand sich zwischen zwei fixen Punkten eingeengt. Einerseits fand er sowohl im Geleitbrief des Pfarrers wie im Attest des Abtes die Angabe, daß die Verschreibung (zumindest die erste) im Jahre 1668 ausgestellt worden sei, anderseits zeigten beide im Archiv aufbewahrten Verschreibungen die Jahreszahl 1669; da er zwei Verschreibungen vor sich liegen hatte, stand es für ihn fest, daß zwei Verschreibungen erfolgt waren. Wenn im Zeugnis des Abtes nur von einer die Rede war, wie ich glaube, so mußte er in dieses Zeugnis die Erwähnuug der anderen einsetzen und dann den Widerspruch durch die Annahme einer Vordatierung aufheben. Die Abänderung des Textes, die er vornahm, stößt an die Einschaltung, die nur von ihm herrühren kann, unmittelbar an. Er war gezwungen Einschaltung und Abänderung durch die Worte *sequenti vero anno 1669* zu verbinden, weil der Maler in der (sehr beschädigten) Legende zum Titelbilde ausdrücklich geschrieben hatte:

Nach einem Jahr würdt Er
. . . schrökhliche betrohungen in ab-
. . . . . gestalt Nr. 2 bezwungen sich,
. . . . n Bluut zu verschreiben.

Das „Verschreiben“ des Malers, als er die Syngraphae anfertigte, durch das ich zu meinem Erklärungsversuch genötigt worden bin, erscheint mir nicht weniger interessant als seine Verschreibungen selbst.

die zwar an die Psychoanalyse glauben, aber nicht an den Teufel, und diese könnten mir vorhalten, es sei unsinnig, dem armen Kerl von Maler — *hunc miserum* nennt ihn der Geleitbrief — einen solchen Vorwurf zu machen. Die blutige Verschreibung war ja genau so phantasiert wie die angeblich frühere mit Tinte. In Wirklichkeit ist ihm ja überhaupt kein Teufel erschienen, der ganze Pakt mit dem Teufel existierte ja nur in seiner Phantasie. Ich sehe das ein; man kann dem Armen das Recht nicht bestreiten, seine ursprüngliche Phantasie durch eine neue zu ergänzen, wenn die geänderten Verhältnisse es zu erfordern schienen.

Aber auch hier gibt es noch eine Fortsetzung. Die beiden Verschreibungen sind ja nicht Phantasien wie die Teufelsvisionen; sie waren Dokumente, nach der Versicherung des Abschreibers wie nach dem Zeugnis des späteren Abtes Kilian im Archiv von Mariazell für alle sichtbar und greifbar aufbewahrt. Also stehen wir hier vor einem Dilemma. Entweder haben wir anzunehmen, daß der Maler die beiden ihm angeblich durch göttliche Huld zurückgestellten Schedae selbst zur Zeit verfertigt, da er sie brauchte, oder wir müßten den geistlichen Herren von Mariazell und St. Lambert trotz aller feierlichen Versicherungen, Bestätigungen durch Zeugen mit beigefügten Siegeln usw. die Glaubwürdigkeit verweigern. Ich gestehe, die Verdächtigung der geistlichen Herren fiele mir nicht leicht. Ich neige zwar zur Annahme, daß der Kompilator im Interesse der Konkordanz einiges am Zeugnis des ersten Abtes verfälscht hat, aber diese „sekundäre Bearbeitung" geht nicht weit über ähnliche Leistungen, auch moderner und weltlicher Geschichtsschreiber hinaus und geschah jedenfalls im guten Glauben. Nach anderer Richtung haben sich die geistlichen Herren gegründeten Anspruch auf unser Vertrauen erworben. Ich sagte es schon, nichts hätte sie hindern können, die Berichte über die Unvollständigkeit der Heilung und die Fortdauer der Versuchungen zu unterdrücken, und auch die Schilderung der Beschwörungsszene in der Kapelle, der man mit einigem Bangen entgegensehen durfte, ist nüchtern und glaubwürdig geraten. Es bleibt also nichts übrig, als den Maler

zu beschuldigen. Die rote Verschreibung hatte er wohl bei sich, als er sich zum Bußgebet in die Kapelle begab, und zog sie dann hervor, als er von seiner Begegnung mit dem Dämon zu den geistlichen Beiständen zurückkehrte. Es muß auch gar nicht derselbe Zettel gewesen sein, der später im Archiv aufbewahrt wurde, sondern nach unserer Konstruktion kann er die Jahreszahl 1668 (neun Jahre vor der Beschwörung) getragen haben.

V. DIE WEITERE NEUROSE

Aber das wäre Betrug und nicht Neurose, der Maler ein Simulant und Fälscher, nicht ein kranker Besessener! Nun, die Übergänge zwischen Neurose und Simulation sind bekanntlich fließende. Ich finde auch keine Schwierigkeit, anzunehmen, daß der Maler diesen Zettel ebenso wie die späteren in einem besonderen, seinen Visionen gleichzustellenden Zustand geschrieben und mit sich genommen hat. Wenn er die Phantasie vom Teufelspakt und von der Erlösung durchführen wollte, konnte er ja gar nichts anderes tun.

Den Stempel der Wahrhaftigkeit trägt dagegen das Tagebuch aus Wien an sich, das er bei seinem zweiten Aufenthalt zu Mariazell den Geistlichen übergab. Es läßt uns freilich tief in die Motivierung oder sagen wir lieber Verwertung der Neurose blicken.

Die Aufzeichnungen reichen von seiner erfolgreichen Beschwörung bis zum 13. Januar des nächsten Jahres 1678. Bis zum 11. Oktober erging es ihm in Wien, wo er bei einer verheirateten Schwester wohnte, recht gut, dann aber fingen neue Zustände mit Visionen und Krämpfen, Bewußtlosigkeit und schmerzhaften Sensationen an, die dann auch zu seiner Rückkehr nach Mariazell im Mai 1678 führten.

Die neue Leidensgeschichte gliedert sich in drei Phasen. Zuerst meldet sich die Versuchung in Gestalt eines schön gekleideten Kavaliers, der ihm zureden will, den Zettel wegzuwerfen, der seine Aufnahme in die Bruderschaft vom heiligen Rosenkranz bescheinigt. Da er widerstand, wiederholte sich dieselbe Erscheinung am nächsten Tag,

aber diesmal in einem prächtig geschmückten Saal, in dem vornehme Herren mit schönen Damen tanzten. Derselbe Kavalier, der ihn schon einmal versucht, machte ihm einen auf Malerei bezüglichen Antrag[1] und versprach ihm dafür ein schönes Stück Geld. Nachdem er diese Vision durch Gebete zum Verschwinden gebracht, wiederholte sie sich einige Tage später in noch eindringlicherer Form. Diesmal schickte der Kavalier eine der schönsten Frauen, die an der Festtafel saßen, zu ihm hin, um ihn zur Gesellschaft zu bringen, und er hatte Mühe, sich der Verführerin zu erwehren. Am erschreckendsten war aber die bald darauf folgende Vision eines noch prunkvolleren Saales, in dem ein von „*Goedstuckh aufgerichteter Thron*" war. Kavaliere standen herum und erwarteten die Ankunft ihres Königs. Dieselbe Person, die sich schon so oft um ihn bekümmert hatte, ging auf ihn zu und forderte ihn auf, den Thron zu besteigen, sie „*wollten ihn für ihren König halten und in Ewigkeit verehren*". Mit dieser Ausschweifung seiner Phantasie schließt die erste, recht durchsichtige Phase der Versuchungsgeschichte ab.

Es mußte jetzt zu einer Gegenwirkung kommen. Die asketische Reaktion erhob ihr Haupt. Am 20. Oktober erschien ihm ein großer Glanz, eine Stimme daraus gab sich als Christus zu erkennen und forderte von ihm, daß er dieser bösen Welt entsagen und 6 Jahre lang in einer Wüste Gott dienen solle. Der Maler litt unter diesen heiligen Erscheinungen offenbar mehr als unter den früheren dämonischen. Aus diesem Anfall erwachte er erst nach $2^1/_2$ Stunden. Im nächsten war die von Glanz umgebene heilige Person weit unfreundlicher, drohte ihm, weil er den göttlichen Vorschlag nicht angenommen hatte, und führte ihn in die Hölle, damit er durch das Los der Verdammten geschreckt werde. Offenbar blieb aber die Wirkung aus, denn die Erscheinungen der Person im Glanze, die Christus sein sollte, wiederholten sich noch mehrmals, jedesmal mit stundenlanger Geistesabwesenheit und Verzücktheit für den Maler. In der großartigsten

1) Eine mir unverständliche Stelle.

dieser Verzücktheiten führte ihn die Person im Glanze zuerst in eine Stadt, in deren Straßen die Menschen alle Werke der Finsternis übten, und dann zum Gegensatz auf eine schöne Au, in der Einsiedler ihr gottgefälliges Leben führten und greifbare Beweise von Gottes Gnade und Fürsorge erhielten. Dann erschien an Stelle Christi die heilige Mutter selbst, die ihn unter Berufung auf ihre früher geleistete Hilfe mahnte, dem Befehl ihres liebsten Sohnes nachzukommen. „*Da er sich hiezu nicht recht resolviret*", kam Christus am nächsten Tage wieder und setzte ihm mit Drohungen und Versprechungen tüchtig zu. Da gab er endlich nach, beschloß aus diesem Leben auszutreten und zu tun, was von ihm verlangt wurde. Mit dieser Entschließung endet die zweite Phase. Der Maler konstatiert, daß er von dieser Zeit an keine Erscheinung oder Anfechtung mehr gehabt hat.

Indes muß dieser Entschluß nicht sehr gefestigt oder seine Ausführung allzulang aufgeschoben worden sein, denn als er am 26. Dezember in St. Stephan seine Andacht verrichtete, konnte er sich beim Anblick einer wackeren Jungfrau, die mit einem wohlaufgeputzten Herrn ging, der Idee nicht erwehren, er könnte selbst an Stelle dieses Herrn sein. Das forderte Strafe, noch am selben Abend traf es ihn wie ein Donnerschlag, er sah sich in hellen Flammen und fiel in Ohnmacht. Man bemühte sich, ihn zu erwecken, aber er wälzte sich in der Stube, bis Blut aus Mund und Nase kam, verspürte, daß er sich in Hitze und Gestank befand, und hörte eine Stimme sagen, daß ihm dieser Zustand als Strafe für seine unnützen und eiteln Gedanken geschickt worden sei. Später wurde er dann von bösen Geistern mit Stricken gegeißelt und ihm versprochen, daß er alle Tage so gepeinigt werden solle, bis er sich entschlossen habe, in den Einsiedlerorden einzutreten. Diese Erlebnisse setzten sich, soweit die Aufzeichnungen reichen (13. Januar) fort.

Wir sehen, wie bei unserem armen Maler die Versuchungsphantasien von asketischen und endlich von Strafphantasien abgelöst werden, das Ende der Leidensgeschichte kennen wir bereits. Er begibt sich im Mai nach Mariazell, bringt dort die Geschichte von einer früheren,

mit schwarzer Tinte geschriebenen Verschreibung vor, der er es offenbar zuschreibt, daß er noch vom Teufel geplagt werden kann, erhält auch diese zurück und ist geheilt. Während dieses zweiten Aufenthaltes malt er die Bilder, die im Trophaeum kopiert sind, dann aber tut er etwas, was mit der Forderung der asketischen Phase seines Tagebuches zusammentrifft. Er geht zwar nicht in die Wüste, um Einsiedler zu werden, aber er tritt in den Orden der Barmherzigen Brüder ein: *religiosus factus est.*

Bei der Lektüre des Tagebuches gewinnen wir Verständnis für ein neues Stück des Zusammenhangs. Wir erinnern uns, daß der Maler sich dem Teufel verschrieben, weil er nach dem Tode des Vaters, verstimmt und arbeitsunfähig, Sorge hatte, seine Existenz zu erhalten. Diese Momente, Depression, Arbeitshemmung und Trauer um den Vater sind irgendwie, auf einfache oder kompliziertere Art miteinander verknüpft. Vielleicht waren die Erscheinungen des Teufels darum so überreichlich mit Brüsten ausgestattet, weil der Böse sein Nährvater werden sollte. Die Hoffnung erfüllte sich nicht, es ging ihm auch weiterhin schlecht, er konnte nicht ordentlich arbeiten oder er hatte kein Glück und fand nicht genug Arbeit. Der Geleitbrief des Pfarrers spricht von ihm als „*hunc miserum omni auxilio destitutum*". Er war also nicht nur in moralischen Nöten, er litt auch materielle Not. In die Wiedergabe seiner späteren Visionen finden sich Bemerkungen eingestreut, die wie die Inhalte der erschauten Szenen zeigen, daß sich auch nach der erfolgreichen ersten Beschwörung daran nichts geändert hatte. Wir lernen einen Menschen kennen, der es zu nichts bringt, dem man auch darum kein Vertrauen schenkt. In der ersten Vision fragt ihn der Kavalier, was er eigentlich anfangen wolle, da sich niemand seiner annehme („*dieweillen ich von iedermann izt verlassen, waß ich anfangen würde*"). Die erste Reihe der Visionen in Wien entspricht durchaus den Wunschphantasien des Armen, nach Genuß Hungernden, Verkommenen: Herrliche Säle, Wohlleben, silbernes Tafelgeschirr und schöne Frauen; hier wird nachgeholt, was wir im Teufelsverhältnis vermißt haben. Damals bestand eine Melancholie, die ihn ge-

nußunfähig machte, auf die lockendsten Anerbieten verzichten hieß. Seit der Beschwörung scheint die Melancholie überwunden, alle Gelüste des Weltkindes sind wieder rege.

In einer der asketischen Visionen beklagt er sich gegen die ihn führende Person (Christus), daß ihm niemand glauben wolle, so daß er dessentwegen, was ihm anbefohlen, nicht vollziehen könne. Die Antwort, die er darauf erhält, bleibt uns leider dunkel (*„so fer man mir nit glauben, waß aber geschechen, waiß ich wol, ist mir aber selbes auszusprōchen vnmöglich“*). Besonders aufklärend ist aber, was ihn sein göttlicher Führer bei den Einsiedlern erleben läßt. Er kommt in eine Höhle, in der ein alter Mann schon seit 60 Jahren sitzt, und erfährt auf seine Frage, daß dieser Alte täglich von den Engeln Gottes gespeist wird. Und dann sieht er selbst, wie ein Engel dem Alten zu essen bringt: *„Drei Schüßerl mit Speiß, ein Brot und ein Knödl und Getränk“*. Nachdem der Einsiedler gespeist, nimmt der Engel alles zusammen und trägt es ab. Wir verstehen, welche Versuchung die frommen Visionen zu bieten haben, sie wollen ihn bewegen, eine Form der Existenz zu wählen, in der ihm die Nahrungssorgen abgenommen sind. Beachtenswert sind auch die Reden Christi in der letzten Vision. Nach der Drohung, wenn er sich nicht füge, werde etwas geschehen, daß er und die Leute [daran] glauben müßten, mahnt er direkt: *„Ich solle die Leith nit achten, obwollen ich von ihnen verfolgt wurdte, oder von ihnen keine hilfflaistung empfienge, Gott würde mich nit verlaßen.“*

Ch. Haitzmann war soweit Künstler und Weltkind, daß es ihm nicht leicht fiel, dieser sündigen Welt zu entsagen. Aber endlich tat er es doch mit Rücksicht auf seine hilflose Lage. Er trat in einen geistlichen Orden ein; damit war sein innerer Kampf wie seine materielle Not zu Ende. In seiner Neurose spiegelt sich dieser Ausgang darin, daß die Rückstellung einer angeblich ersten Verschreibung seine Anfälle und Visionen beseitigt. Eigentlich hatten beide Abschnitte seiner dämonologischen Erkrankung denselben Sinn gehabt. Er wollte immer nur sein Leben sichern, das erste Mal mit Hilfe des Teufels auf Kosten seiner Seligkeit, und als dieser versagt hatte und aufgegeben

werden mußte, mit Hilfe des geistlichen Standes auf Kosten seiner Freiheit und der meisten Genußmöglichkeiten des Lebens. Vielleicht war Chr. Haitzmann nur selbst ein armer Teufel, der eben kein Glück hatte, vielleicht war er zu ungeschickt oder zu unbegabt, um sich selbst zu erhalten, und zählte zu jenen Typen, die als „ewige Säuglinge“ bekannt sind, die sich von der beglückenden Situation an der Mutterbrust nicht losreißen können und durchs ganze Leben den Anspruch festhalten, von jemand anderem ernährt zu werden. Und so legte er in dieser Krankengeschichte den Weg vom Vater über den Teufel als Vaterersatz zu den frommen Patres zurück.

Seine Neurose erscheint oberflächlicher Betrachtung als ein Gaukelspiel, welches ein Stück des ernsthaften, aber banalen Lebenskampfes überdeckt. Dies Verhältnis ist gewiß nicht immer so, aber es kommt auch nicht gar so selten vor. Die Analytiker erleben es oft, wie unvorteilhaft es ist, einen Kaufmann zu behandeln, der „sonst gesund, seit einiger Zeit die Erscheinungen einer Neurose zeigt“. Die geschäftliche Katastrophe, von der sich der Kaufmann bedroht fühlt, wirft als Nebenwirkung diese Neurose auf, von der er auch den Vorteil hat, daß er hinter ihren Symptomen seine realen Lebenssorgen verheimlichen kann. Sonst aber ist sie überaus unzweckmäßig, da sie Kräfte in Anspruch nimmt, die vorteilhafter zur besonnenen Erledigung der gefährlichen Lage Verwendung fänden.

In weit zahlreicheren Fällen ist die Neurose selbständiger und unabhängiger von den Interessen der Lebenserhaltung und Behauptung. Im Konflikt, der die Neurose schafft, stehen entweder nur libidinöse Interessen auf dem Spiel oder libidinöse in inniger Verknüpfung mit solchen der Lebensbehauptung. Der Dynamismus der Neurose ist in allen drei Fällen der gleiche. Eine nicht real zu befriedigende Libidostauung schafft sich mit Hilfe der Regression zu alten Fixierungen Abfluß durch das verdrängte Unbewußte. Soweit das Ich des Kranken aus diesem Vorgang einen Krankheitsgewinn ziehen kann, läßt es die Neurose gewähren, deren ökonomische Schädlichkeit doch keinem Zweifel unterliegt.

Auch die üble Lebenslage unseres Malers hätte keine Teufelsneurose bei ihm hervorgerufen, wenn aus seiner Not nicht eine verstärkte Vatersehnsucht erwachsen wäre. Nachdem aber die Melancholie und der Teufel abgetan waren, kam es bei ihm noch zum Kampf zwischen der libidinösen Lebenslust und der Einsicht, daß das Interesse der Lebenserhaltung gebieterisch Verzicht und Askese fordere. Es ist interessant, daß der Maler die Einheitlichkeit der beiden Stücke seiner Leidensgeschichte sehr wohl verspürt, denn er führt die eine wie die andere auf Verschreibungen, die er dem Teufel gegeben, zurück. Anderseits unterscheidet er nicht scharf zwischen den Einwirkungen des bösen Geistes und jenen der göttlichen Mächte, er hat für beide eine Bezeichnung: Erscheinungen des Teufels.

DER BIOLOGISCHE SINN PSYCHISCHER VORGÄNGE

(ÜBER BUDDHAS VERSENKUNGSLEHRE[1])

Von Dr. FRANZ ALEXANDER

Meine Damen und Herren! Wenn ich den Sinn dessen, was ich Ihnen sagen will, noch einmal prüfe, so sehe ich, daß ich mit ebensoviel Recht hätte ankündigen können über den psychologischen Sinn biologischer Vorgänge zu sprechen und nicht umgekehrt, wie ich es getan habe. Gerade in dieser Reziprozität ist das Prinzip enthalten, dessen konsequente Durchführung meine heutige Aufgabe ist, und zwar: daß psychische Zusammenhänge ebenso eine biologische Gültigkeit haben, wie biologische Zusammenhänge eine psychische Gültigkeit. Ich möchte aber heute dieses Prinzip nicht auf Grund einzelner analytischer Erfahrungen beweisen, sondern zum Verständnis eines bestimmten seelischen Zustandes verwenden. Diese Anwendbarkeit soll für seine Richtigkeit sprechen. Ich schlage deshalb auch nicht den deduktiven Weg ein, den die Philosophie, seit sie existiert, immer gegangen ist, um ihr Urproblem, den Zusammenhang von Körper und Seele zu ergründen. Die Problemlösungen der Philosophen waren auch nicht wenig verschieden und sie haben sich ja bis heute noch nicht geeinigt. Denken Sie an die radikal materialistische Lösung von Vogt,

1) Nach einem Vortrag gehalten in Berlin auf dem VII. Kongreß der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung am 25. IX. 1922.

für den Gedanken Sekretionsprodukte des Gehirns sind oder an den Spiritualismus von Berkeley, der der ganzen Objektwelt jede reale Existenz absprach und sie als Erscheinung, als bloßen Seeleninhalt ansah. Nur eine der philosophischen Lösungen interessiert uns besonders, ich meine die Identitätslehre von Spinoza, welche den Satz, daß seelische Vorgänge gleichzeitig körperliche sind und umgekehrt zuerst ausgesprochen hatte. „*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*" Die Lösung von Spinoza ist so einfach und selbstverständlich, sie ist das Ei des Kolumbus in der Metaphysik, und man muß sich nur wundern, daß nach langen Umwegen in den Labyrinthen erkenntnistheoretischer Spekulationen nur Schopenhauer wieder den Gedanken von Spinoza in einer durch die Evolutionslehre bedingten neuen Form ausgesprochen hat. Es ist aber vielleicht doch nicht Zufall und zeigt die Linie der Entwicklung, daß Spinoza sein Urprinzip, seine causa sui, deren Janusgesicht gleichzeitig Körper und Seele ist, mit einem physikalischen Ausdruck Substanz nennt, während Schopenhauer es dem psychologischen Phänomen des Willens gleichsetzt. Tatsächlich ist der dynamische Begriff der Kraft, der Tendenz der einzige, welcher der physikalischen und der psychologischen Erfahrung gemeinsam ist.

Die Physik und die Biologie haben gezeigt, daß man mit Hilfe einer wissenschaftlichen Methodik näheres über diese causa sui erfahren kann, während die Versuche der Psychologie auf dem unmittelbaren Weg der Introspektion etwas wissenschaftlich Wertvolles zu erfahren, lange erfolglos blieben. Erst Freud zeigt durch die Entdeckung der freien Assoziation und Deutungskunst den Weg, welcher den Wirkungskreis des Bewußtseins nach Innen ausdehnt und uns ermöglicht, auf diesem Weg des unmittelbaren Erkennens das biologische Geschehen zu verstehen. So erhält der metaphysische Begriff des Willens im Triebbegriff wissenschaftlichen Inhalt und stellt die Verbindung mit der Biologie her.

Eine nach Innen gewendete Art des Erkennens war in einer ganz merkwürdigen Form lange vor der Entdeckung der psychoanalytischen

Methode der indischen Philosophie bekannt gewesen. Wie die Psychoanalyse zum Verständnis des Unbewußten einen besonderen seelischen Zustand, der die bewußten Vorgänge der Kritik ausschaltet, vorschreibt, so hat die buddhistische Versenkungslehre eine besondere Psychotechnik der Versenkung ausgearbeitet, um die Erkenntnis von der Außenwelt nach Innen abzuwenden und dadurch den trieblosen Zustand des Nirwana zu erreichen. Und damit bin ich zu meiner heutigen Aufgabe gekommen, und zwar: das Versenkungsphänomen Buddhas auf Grund des Prinzips der Identität biologischer und psychischer Vorgänge zu verstehen. Für unsere heutige psychoanalytische Erkenntnis ist es klar, daß die buddhistische Versenkung eine libidinöse narzißtische Wendung des Erkenntnisdranges gegen die eigene Person ist, eine Art künstlicher Schizophrenie mit dem vollkommenen Einziehen der libidinösen Besetzungen von der Außenwelt. Die katatonen Zustände der indischen Asketen in der Versenkung bezeugen nur zu klar die Richtigkeit dieser Auffassung. Die Beherrschung der Welt wird aufgegeben und als ausschließliches Ziel der Libido bleibt die Beherrschung des Selbst. Bei der älteren vorbuddhistischen Jogapraxis kommt es hauptsächlich auf die Beherrschung des Körpers an, während die Versenkung Buddhas sich auf das psychische Ich richtet. Wir wissen aber, daß die Verbindung des bewußten Willens mit den Tiefen der körperlichen Vorgänge den indischen Bettelmönchen nie vollkommen gelungen ist, sie führen ja ihre wunderbaren Leistungen in der Jogaversenkung aus, welche im Gegensatz zu der buddhistischen Versenkung im autohypnotischen Zustand geschieht. Doch etwas können sie fraglos, und zwar etwas ganz Sonderbares: die elementarsten physiologischen Funktionen, die sonst dem bewußten Willen unzugänglich sind, wenn auch unvollkommen, bewußt zu regulieren oder wenigstens diesen regulierenden Eingriff bewußt einzuleiten. Wiederholen wir das noch einmal und schauen wir, was es bedeutet: die physiologischen Vorgänge mit dem Bewußtsein zu regulieren. Dies bedeutet ja nichts anderes als die Steigerung des analytischen Könnens, das ersehnte doch kaum ausgesprochene Ziel der psychoanalytischen

Wissenschaft, die Erforschung, vielleicht die Heilung der organischen Erkrankung durch Ausdehnung des Wirkungskreises des regulierenden Bewußtseins auf die Körperlibido, welche das Zusammenwirken der Zellen reguliert. Die bewußte Beherrschung der dem Bewußtsein näherliegenden Objektlibido ist das erfolgreiche Ergebnis der bisherigen analytischen Forschung. Fraglos ist der nächste Schritt die Therapie der narzißtischen Neurosen und der zweitnächste die Erforschung der organischen Erkrankung der Neurose der Zellverbände, der Organe und endlich die Erforschung der Regressionen der Zellen, ich meine damit die Tumoren.

Die Jogaversenkung hat aber keine therapeutischen Ziele, die Beherrschung des Körpers ist Selbstzweck. Und ebenso ist für die buddhistische Versenkung die Wendung des erkennenden Bewußtseins nach Innen Selbstzweck, eine narzißtisch-masochistische Angelegenheit, wie das der dazu führende Weg, die Askese zeigt. Die Psychoanalyse wendet sich nach Innen, um die Triebe an die Realität anpassen zu helfen, sie will die Verbindung zwischen Bewußtsein und Trieben herstellen, um die Erfahrungskenntnisse von der Außenwelt für die Triebe nutzbar zu machen. Die buddhistische Lehre macht sich die Aufgabe leichter, indem sie die Realität ausschaltet und das ganze Triebleben von der Welt abzuwenden und nach Innen zu kehren versucht.

Freud drückte den Unterschied zwischen dem Künstler und Neurotiker so aus, daß der Künstler im Gegensatz zum Neurotiker auf dem Wege der Phantasiebefriedigung seiner Libido wieder die Verbindung mit der Realität herstellt, indem er sozial wirkt. In diesem Sinne ist auch die Versenkung eine Art narzißtischer Neurose, deren wissenschaftliches Gegenstück die Psychoanalyse ist. Ich möchte versuchen, Ihnen zu zeigen, daß diese Neurose durch die beispiellose Tiefe der narzißtischen Regression für uns eine besondere Bedeutung hat und sicherlich unsere Aufmerksamkeit verdient.

Worin besteht eigentlich die Versenkungslehre Gotamo Buddhas und was vermögen seine Anhänger, die seine Vorschriften befolgen?

Das Gemeinsame in den verschiedenen indischen Versenkungsmethoden ist das zielbewußte, systematische Einziehen aller libidinösen Besetzungen von der Außenwelt und der Versuch, alle so freigewordenen Libidoquanten narzißtisch unterzubringen. Das Wesentliche und für uns Interessanteste ist, daß in die Versenkung auch die intellektuellen Funktionen einbezogen werden, ja in Buddhas Lehre fällt sogar der Hauptakzent gerade auf dieses nach Innen gewendete Erkennen . . „Nicht gibt es Versenkung wo nicht Weisheit ist und Weisheit gibt es nicht wo nicht Versenkung ist, und in wem Versenkung und Weisheit ist, der ist dem Nirwana nahe," — sagt Buddha[1].

Die eigentliche geistige Versenkung wird mit einem allgemeinen asketischen Training eingeleitet, welches in einer systematischen Unterdrückung des ganzen Trieblebens besteht. Die Hauptbedingung ist die Freiheit vom Haß, das Nichtbegehren von fremdem Eigentum, der Verzicht auf alle körperlichen Vergnügungen und die sexuelle Enthaltsamkeit. Analytisch betrachtet soll damit nicht nur jede genitale, sondern auch jede sadistische, oralerotische und analerotische Abfuhr gesperrt werden, um die ganze Libido dem Ich in seinen primitivsten Funktionen zuzuführen. Die äußeren Hilfsmittel zur Durchführung dieser Forderungen bestehen in der Einsamkeit, in einer ruhigen Körperhaltung und in der Beobachtung und bewußten Regulierung des Atmens. Es ist klar, warum das Atmen diese besondere Rolle bekommt. Es ist die einzige konstante periodische Funktion, welche dem bewußten Willen auch ohne jede Übung zugänglich ist. Nach dieser asketischen Vorbereitung setzt erst die geistige Versenkung ein, welche durch die vier Jhanastufen zum Nirwana führt. Die erste Jhanastufe besteht in der Abwendung von der Mannigfaltigkeit der äußeren Wahrnehmungen und inneren Vorstellungen, also auch in der Einschränkung der Phantasietätigkeit, der Konzentration des Denkens auf ein einziges Thema. Die Objekte dieser Meditation sind verschieden, doch nur solche, die geeignet sind die Welt, das ganze

1) Zit. nach Heiler, Die Buddhistische Versenkung. München 1922. II. Aufl.

Leben zu entwerten, wie Vorstellungen über die Kürze und Nichtigkeit des Lebens. Immer mehr gehen diese Vorstellungen in düstere Betrachtungen über die Häßlichkeit und Unreinlichkeit des menschlichen Körpers, den Tod, das Schicksal des Leichnams über. Diese Betrachtungen sind mit lebhaften Ekelempfindungen vor dem eigenen Körper verbunden. Die melancholische Färbung ist der Hauptzug dieser gegen sich selbst gerichteten sadistischen Selbstbetrachtung: der ersten Versenkungsphase, wie das auch vom Religionsforscher Heiler hervorgehoben wird. „In dieser Versenkungsphase ist das Weltbild des meditierenden Mönches in verblüffender Weise vereinfacht; die ganze Welt ist nur noch das bedeutungsschwere Symbol des universellen metaphysischen Leids . . . Tiefe Wehmut durchzittert den Betrachtenden, herbe Weltverachtung erfüllt ihn, alles auf diese vergängliche Welt gerichtete Begehren und Wünschen erstirbt." So beschreibt Heiler (l. c. S. 21) diese Phase der Versenkung, welche im Lichte unserer klinisch-analytischen Kenntnisse überaus klar und insofern besonders interessant ist, weil sie eine experimentell herbeigeführte Melancholie darstellt. Sie entsteht dadurch, daß die Welt in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit aufhört, Libidoobjekt zu sein, nachdem jedes weltliche Interesse in dem asketischen Vortraining künstlich zurückgezogen wird, und nun die ganze zurückgezogene Libido gegen den eigenen Körper sich wendet; dieser übernimmt die frühere Rolle der Welt und wird zum ausschließlichen Objekt. Die Libidobesetzung des Ich ist in diesem Stadium noch eine rein sadistische, das wollüstige Wüten gegen sich selbst unterscheidet sich in Nichts von dem wohlbekannten klinischen Bild der Melancholie. Dieser Zustand ist aber noch weit entfernt von dem ersehnten Endziel der Versenkung. Jetzt empfindet der Mönch noch Ekel vor seinem eigenen Körper und auch dieses Gefühl muß überwunden werden. Dies ist die Aufgabe der zweiten Versenkungsstufe. Wenn die Überwindung der Ekelgefühle gelungen ist, so wird die sadistische Besetzung des Körpers durch eine positive Besetzung abgelöst. Wir verstehen klar: die während der individuellen Entwicklung aufgerichtete Schranke, das Ekelgefühl,

der Damm, welcher die vom Ich mühsam abgelöste Libido vor der narzißtischen Regression schützen soll, wird abgebaut und nun strömt die ganze Libido, die bis jetzt nur in ihrer sadistischen Komponente eine Ableitung fand, in das große Ichreservoir zurück. Diese Phase der positiven Besetzung des eigenen Ich wird in dem buddhistischen Text mit folgenden Worten beschrieben: „In diesem Zustand gleicht der Mönch einem Teiche, der von einer Quelle in Ihm selbst gespeist wird, von außen keinen Zufluß hat weder auf der Ost- noch auf der West-, Nord- und Südseite und in dem es auch nicht von Zeit zu Zeit einmal tüchtig regnet. Diesen Teich speist der in ihm selbst quellende kühle Wasserstrom; mit kühlem Wasser durchströmt, erfüllt und umflutet ihn ganz damit, so daß kein einziges Winkelchen des Teiches vom kühlen Wasserstrom undurchdrungen bleibt; gerade so tränkt der Bikkhu (der Mönch) seinen leiblichen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem aus der Versunkenheit geborenen Freuden- und Lustgefühl, so daß kein einziges Winkelchen davon undurchdrungen bleibt.“ (l. c. S. 22.) Dies ist die zweite Jhanastufe. Ich glaube den Zustand des Narzißmus könnte kein Analytiker trefflicher schildern als es in diesem Text geschieht, wenn wir das Wort „Wasserstrom“ durch „Libido“ ersetzen. Diese Beschreibung erscheint mir deshalb als ganz besonders interessant und bedeutungsvoll, weil sie die introspektive Beschreibung eines Zustandes ist, welchen wir theoretisch nur rekonstruiert haben und Narzißmus nennen. Der eigene Körper wird zum ausschließlichen Objekt, und zwar der ganze Körper. Dieses Lustgefühl, eine summierte Wollust aller Organe, Gewebe und Zellen, ein von den Genitalien vollkommen abgelöster, auf den ganzen Körper zerstreuter Orgasmus, ist der Zustand, welchen wir dem Schizophrenen in seiner katatonen Ekstase zuschreiben. Den buddhistischen Wortlaut können wir der introspektiven Aussage eines Katatonen gleichsetzen. Dieser Wortlaut gibt mir die methodologische Rechtfertigung, wenn ich die buddhistischen Versenkungszustände, also auch das Nirwana, als psychologische Dokumente bewerte und nicht als Produkte meta-

physischer Spekulationen. Die Vorstellung Freuds über die Entwicklung der Objektlibido aus der Ichlibido wird durch die künstliche Regression der Versenkung buchstäblich bestätigt und wird zur experimentellen Wahrheit. Doch nicht weniger wird Freuds Melancholiemechanismus bestätigt durch die vorangehende melancholische Jhanastufe, welche dadurch zustande kommt, daß die Welt als Objekt verlorengeht, sadistisch entwertet wird und daß sich dann dieser Sadismus gegen das eigene Ich wendet, welches seine entwicklungsgeschichtlich frühere Objektrolle von der Außenwelt wieder zurückerobert. Die narzißtische Stufe entspricht der nächsten weiteren Regression, indem die Ekelschranke abgebaut wird und nun der ganze Organismus durch positive Libido überflutet wird. Das Neue, was wir daraus lernen, ist vielleicht nur, daß wir sehen, in welchem Sinne die schizophrene Regression eine tiefere ist, als die melancholische. Die tiefere Regression bei der Schizophrenie kommt dadurch zustande, daß die sadistische Besetzung des Ich durch eine positive abgelöst wird. Die Schutzrolle der Ekelgefühle, deren Schwinden ein altbekanntes Symptom der Schizophrenie ist, kommt klar zum Ausdruck; die Überwindung der Ekelschranke ist ja die Bedingung zum Eintritt in die zweite Jhanastufe. Der Haß, Ekel gegen den eigenen Körper schützt vor der Liebe und wird in der Form von Ekelgefühlen verwendet im Aufbau des Ichsystems. Wenn also die schizophrene Regression der narzißtischen Stufe der individuellen Entwicklung entspricht, so muß die Melancholie jenem postnarzißtischen Stadium entsprechen, wo zur Bekämpfung des Narzißmus im Ich zuerst eine kritische Instanz aufgestellt wird, welcher den Ichkern negativ besetzt. Aus den Selbstanklagen der Melancholiker hören wir die Stimme der strengen Erzieher, deren Kritik und Strafen für die negative Einstellung gegen sich selbst dem Ich seinerzeit vorbildlich wurden.

Wir sahen bis jetzt, daß die Versenkung systematisch den Weg in umgekehrter Richtung zurücklegt, den die Entwicklung in der aufbauenden Richtung genommen hat, und danach trachtet, die ganze psychische und physische Persönlichkeit abzubauen. Mit Recht kann

unsere Neugierde geweckt sein, wohin dieser regressive Weg nach dem Stadium des narzißtischen Orgasmus noch führen kann.

Die dritte Jhanastufe besteht darin, daß das Lustgefühl der zweiten Stufe immer mehr abnimmt und allmählich in Apathie übergeht. Dem narzißtischen Orgasmus des ganzen Körpers folgt das Stadium der Detumescenz. Die vierte Stufe ist der Zustand der völligen geistigen Leere und Einförmigkeit. „Über Lust und Unlust erhaben, frei von Liebe und Haß, gleichgültig gegen Freude und Leid, gleichgültig gegen die ganze Welt, gegen Götter und Menschen, ja gegen sich selbst, weilt der Mönch auf der Höhe der sancta indifferentia an der Schwelle des Nirwana.“ So beschreibt Heiler (l. c. S. 23) die letzte Stufe der Versenkung. Es ist unschwer für uns, in diesem Zustand das letzte Stadium der Schizophrenie, die schizophrene Demenz zu erkennen, es ist aber schwer, die psychologische Bedeutung dieses Zustandes zu würdigen und festzustellen, welcher Periode der individuellen Entwicklung er entspricht. Nach Heiler ist dieser Zustand nur mehr quantitativ von dem Nirwana verschieden, das Nirwana bedeutet nur die Vertiefung dieses Zustandes. Um diesen Zustand analytisch zu verstehen, haben wir mehrere Angriffspunkte. Zunächst das körperliche Verhalten. Vollkommene Bewegungslosigkeit mit kaum wahrnehmbaren Atemzügen; eine äußerste Einschränkung des Stoffwechsels, eine Art Scheintod. Im Endzustand der älteren autohypnotischen Jogaversenkung ist dieser körperliche Effekt noch viel frappanter, als in dem Nirwana der buddhistischen Versenkung. Die unglaublichen Wundertaten der Fakire, die jeder Physiologie zu spotten scheinen, geschehen in diesem autohypnotischen Zustand der Jogapraxis. Wenn wir über diese Wundertaten Umschau halten, die Abbildungen betrachten, so fallen uns die merkwürdigen stereotypen Körperhaltungen auf. Zusammengekauert, die Extremitäten unglaublich zusammengefaltet, mit dem Kopf nach unten, vom Baume herunterhängend und ähnliches. Doch die größte Wundertat ist das Sichlebendigbegrabenlassen. Wie weit die hartnäckig wiederkehrenden Berichte über vierzigtägige Begrabungen auf Wahrheit beruhen, ist nicht unsere

Sache zu entscheiden. Es sind genügend andere Taten konstatiert worden und die merkwürdige Fähigkeit der Fakire, die physiologischen Funktionen, ja sogar den Stoffwechsel willkürlich zu beeinflussen, steht fest. Uns interessiert aber hauptsächlich der Sinn aller dieser Gebräuche, der Sinn, der dem analytischen Blick unwillkürlich sich aufdrängt. Unbeweglichkeit, die merkwürdig unbequeme Körperhaltung, die Einschränkung, ja sogar beinahe das Aufhören der Atemtätigkeit, Sich-in-der-Erde-begraben-lassen. Der Sinn ist offenbar: die Regression in den Zustand vor der Geburt, unbeweglich, zusammengekauert, ohne Atmen in der Muttererde liegend. Die Betrachtung des körperlichen Endeffekts der Jogapraxis, welche ja Buddha verwendet, nur vergeistigt hat, macht es sehr naheliegend, daß der Endzustand seiner Versenkung, das Nirwana, ebenfalls die tiefste Regression in den Zustand des intrauterinen Lebens bedeutet, um so mehr, da die körperlichen Merkmale dieselben sind: unbeweglich, zusammengekauert, ohne Atemzüge. Denken Sie an ein Buddhadenkmal! Nirwana ist der Zustand im Mutterleib. „Ohne Empfinden, ohne Wünsche, die Beruhigung, wo es kein Sterben noch Wiedergeboren gibt, kein Diesseits noch Jenseits, noch ein Zwischenreich, das ist eben das Ende des Leidens." — sagt Heiler. (l. c. S. 39.)

Noch viel deutlicher wird uns die Mutterleibsbedeutung des Nirwana, wenn wir seinen psychischen Inhalt betrachten, wenn wir Buddha auf dem Schritt von der vierten Jhanastufe in das Nirwana folgen. Und da fängt erst unser analytisches Interesse an. Die Versenkung war bis jetzt eine rein affektive, doch Buddha verspricht seinen Jüngern Erkenntnis, ja diese Erkenntnis ist das eigentliche Ziel der Versenkung. Parallel mit der körperlichen und affektiven Versenkung läuft die intellektuelle, das Erkennen der verborgenen Zusammenhänge des Daseins im eigenen Selbst durch die Wendung aller intellektuellen Kräfte nach Innen. In der vierten Jhanastufe erkannte Buddha das ewige karman Gesetz, den Kreislauf der ewigen Wiedergeburten. In der Geburt sieht Buddha die Ursache des dreifachen Übels, des Alters, der Krankheit und des Todes. In der Legende der dreimaligen Aus-

fahrt des jungen Königssohnes erklärt Buddha seinen Jüngern die Ursache seiner religiösen Strebungen, die Ursache, warum er von der Welt in das Innerste seines Selbst sich zurückzieht. Bei der ersten Ausfahrt wird der junge Prinz durch den Anblick des hilflosen Greises zur Rückkehr bewogen. Bei der zweiten Ausfahrt zwingt ihn der Anblick des im eigenen Kot und Urin sich wälzenden Kranken zur Rückkehr und zum drittenmal begegnet er einem Leichenzug. Die Überwindung von Alter, Krankheit und Tod ist das klar ausgesprochene Endziel der buddhistischen Lehre und mit Recht können wir sie eine narzißtische Religion nennen im Gegensatz zu der Übertragungsreligion, der christlichen, welche das Zusammenleben der Menschen, ihre affektiven Relationen zu ordnen versucht. Ja wir können es noch schärfer ausdrücken. Die Ziele der buddhistischen Lehre sind therapeutische, die Überwindung von Alter, Krankheit und Tod. Ihr Weg ist die Regression durch Introversion und ihr Heilungsziel das Nirwana, die Überwindung, das Rückgängigmachen der Geburt. Dreimal verflucht Buddha in der Legende seiner dreimaligen Ausfahrt die Geburt: „O Schande, sage ich über die Geburt, da am Geborenem das Alter zum Vorschein kommt, die Krankheit zum Vorschein kommt, der Tod zum Vorschein kommt[1].“ Die Ursache des dreifachen Übels ist die Geburt, das kosmische Gesetz der Wiedergeburten, und das Nirwana bedeutet ihre Überwindung. „In dem Nirwana vernichtet ist die Macht, die zum Dasein führt, nicht gibt es fortan eine Wiedergeburt“ — sagt Buddha[2]. Der Mensch ist entworden, zurückgesunken in das reine Sein, das nichts ist, als es selber. (l. c. S. 59.)

Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, Ihnen wahrscheinlich zu machen, daß das Endziel der buddhistischen Versenkung ein Versuch psychologischer und physiologischer Regression in den Zustand des intrauterinen Lebens ist. Wir sahen die introspektiven Beschreibungen der verschiedenen Stufen der regressiven Versenkungsskala den Entwicklungsstufen der individuellen Entwicklung entsprechen, daß der Weg

1) cit. nach Leopold Ziegler, Der ewige Buddho, Darmstadt 1922. S. 226.
2) Heiler, loc. cit. S. 40.

zum Nirwana mit einem kinematographischen Film zu vergleichen wäre, der in umgekehrter Richtung gedreht wird. Dieser Weg fängt mit der Ablösung der Libido von der Welt an und führt über die melancholische und dann über die narzißtisch-katatone Phase endlich zu dem scheinbar alibidinösen Zustand des Nirwana, zu dem intrauterinen Zustand. Bis zu der narzißtischen Stufe konnten wir diese Regression im Lichte der Libidotheorie verstehen. Das analytische Verständnis eines Zustandes ist eine Gleichung, welche das Verhältnis von Ich und Libido ausdrückt. Die Gleichung der melancholischen Phase lautete: Sadistische Besetzung des Ich als Objekt, die Gleichung der narzißtischen: positive Besetzung des Ich als Objekt. Offen bleibt die Frage nach der Libido-Ichgleichung des Nirwana, des intrauterinen Zustandes, welcher nach der Beschreibung des buddhistischen Textes alibidinös zu sein scheint. Der Unterschied von Objekt und Subjekt ist aufgehoben, sagt Heiler (S. 39) über diesen Zustand. „Der Vollkommene ist zurückgesunken in das reine Sein, das nichts ist als es selber.“ Sagt Buddha. Zum Begriff der Libido sind wahrhaftig die Begriffe Subjekt und Objekt notwendig und selbst die narzißtisch gewordene Libido nimmt das Ich selbst zum Objekt. Dieser scheinbar alibidinöse Zustand des Nirwana, das reine Sein, kann nichts anderes sein, als die vollkommenste restlose Verschränkung der Ichtriebe und der Libido, wie es Freud etwa von den einzelligen Protisten annimmt oder wie der Urnarzißmus der Samenzellen, die nach seiner Auffassung rein narzißtisch wären[1]. Demnach wäre also die Nirwanasensation mit dem vollkommenen Zusammenfallen der Ichtriebe mit der Libido identisch. Diese Behauptung ist aber eine biologische Theorie. Was kann das mit psychologischen Sensationen zu tun haben?

Der intrauterine Zustand ist zunächst kein bestimmter Zeitpunkt, sondern faßt die Entwickelungsperiode von der befruchteten Eizelle bis zur Geburt in sich. In welcher Phase des intrauterinen Lebens erblickt Buddha die Überwindung der Kette der Wiedergeburten, das Zurücksinken in das reine Sein? Ja, wo endet eigentlich die buddhistische Regression?

1) Freud, Jenseits des Lustprinzips. 2. Auflage 1922.

Wir konnten die melancholische Phase der Versenkung gut vorstellen. Die Beschreibung der zweiten Jhanastufe fanden wir als eine treffliche Schilderung des Narzißmus in seinem klassischen Sinne. Wir konnten sogar in diesem Zustand die katatone Ekstase des Schizophrenen wieder erkennen. Der psychologische Sinn des Nirwana, die Sensation des Zustandes im Mutterleib ist schwer vorstellbar. Das dieser Zustand gemeint ist, ist durchaus klar. Buddha selbst nennt ihn ja die Überwindung der Geburt, die Überwindung der ewigen Wiedergeburten. Was heißt aber der Ausdruck „der ewigen Wiedergeburten" überhaupt? Hier müssen wir die Lösung finden. Man könnte leicht den Eindruck bekommen, daß diese Äußerungen über das Nirwana rein metaphysische Begriffe seien, die Früchte irgendwelcher philosophischer Spekulation. Doch diese Annahme können wir gleich zurückweisen. Alle übrigen Versenkungsphasen waren psychologische Zustände und der Weg zu ihnen der systematische chronologisch getreue Abbau der Persönlichkeit. Die Psychotechnik Buddhas hat es möglich gemacht, diesen regressiven Weg willkürlich zu gehen. Die Jogapraxis ermöglicht das physiologische Wunder, die willkürliche Einschränkung des Stoffwechsels; die Versenkungslehre Buddhas erwirkt eine restlose psychische Regression. Wir sind berechtigt anzunehmen, daß auch dem Endzustande der Regression ein psychisches Erleben entspricht, welches mit dem intrauterinen Zustand ebensoviel zu tun hat wie das narzißtische Versenkungserlebnis mit der realen narzißtischen Periode der individuellen Entwicklung. Doch ich habe einen noch schwerwiegenderen Beweis dafür, daß das Nirwana tatsächlich eine psychologische Regression in den intrauterinen Zustand ist, präziser in einen Zustand, dessen Libido-Ich Gleichung mit der der embryologischen Periode identisch ist, einen Beweis, den ich bisher zurückgehalten habe. Ich meine die Deutung der erlösenden Erkenntnis Buddhas in der vierten Jhanastufe, welche den Eintritt in das Nirwana ermöglicht, die Erkenntnis des ewigen Nacheinanders der Wiedergeburten. Der Sinn dieses Gesetzes, der zentrale Kern des Buddhismus, kann erst in psychoanalytischer Beleuchtung in seiner

tiefsten Bedeutung verstanden werden. Doch die Deutung des Religionsphilosophen **Ziegler** kommt der Wahrheit sehr nahe. Hören wir den Gedankengang in seinem tiefsinnigen Werk „Der ewige Buddho“ (l. c. S. 285 f.). Nach ihm dient der ganze Versenkungsweg durch die vier Jhanastufen dazu, die seelischen Vorgänge von jeder Gefühlsbetonung zu befreien, sowohl nach der Lustseite hin wie nach der Unlustseite. Alle Unlustgefühle der ersten Stufe und alle Lustgefühle der zweiten Jhana, welche den Andächtigen verleiten könnten, bei diesen zu verharren, müssen überwunden werden. Erst wenn der Gedankenablauf in der vierten Stufe von jedem lust- und unlustvollen Unterton gesäubert ist, kann die erlösende Erinnerung an die Wiedergeburten eintreten. In unserer analytischen Sprache würden wir sagen: Erst nach der Überwindung der Widerstände kann die Erinnerung auftreten. Und wir kennen auch zwei Arten von Widerständen: solche die auf unlustvollen Affekten beruhen, doch auch solche, und zwar die zäheste Widerstandsgrenze des Narzißmus, die auf einer Beharrungstendenz in einem lustvollen Zustand beruhen. Die Versenkungsskala entspricht dem chronologischen Gang einer regelrechten Analyse: In der Überwindung der melancholischen Phase werden die unlustvollen Widerstände überwunden und dann erst folgt die Überwindung des Narzißmus in der zweiten Stufe.

Gestatten Sie mir, daß ich den therapeutischen Sinn der vierfachen Versenkung mit Zieglers Worten wiederhole: „In demselben Maße nämlich, als der Mönch sich in sich selbst vertiefend, die Quellen jener äußeren Erfahrung verstopft, an denen wir Abendländer fast unser gesamtes Wissen und sicherlich unsere ganze Wissenschaft zu schöpfen pflegen —, in eben dem Masse beginnen sich ihm verborgene Quellen zu erschließen, deren sehr fernes raunendes Gemurmel sein ungemein geschärftes Ohr näher und näher vernimmt. . . . Wer in der vierfachen Selbstvertiefung stark geworden ist, hat tatsächlich einen neuen Sinn derart gehärtet und gestählt, daß er wie ein Bohrer in den Händen eines Gesteinkundigen vortrefflich gebraucht werden kann. . . . Wissend geworden in sich selber und vor sich selber . . .

vermag dieser Mönch vor allen Dingen sich zu erinnern. . . . Das Wissen ist Erinnerung und zwar Erinnerung im Unterschied und Gegensatz zum bloßen Gedächtnis durchaus zu verstehen als *anamnésis* etwa im Unterschied und Gegensatz zur bloßen *mnémé*.... Daß der Asket sich aller seiner Lebensumstände bis in die geringsten Einzelheiten hinein aufs lebhafteste, untrüglichste erinnere, das ist der vollwichtige Ertrag der vier Jhanani, das ist das erste gewissermaßen heilige Wissen." (l. c. S. 288ff.) Ich überlasse es jedem selbst, die Parallele mit der Psychoanalyse zu ziehen.

Sollen wir es glauben, daß der andächtige Mönch, der Buddhas Vorschriften befolgte, solcher Erinnerungen fähig war? In den drei ersten Jhanastufen, sahen wir, erinnert er sich nicht, er agiert wiederholt, bildet passagere Symptome in Ferenczis Sinne, eine passagere Melancholie, eine passagere Schizophrenie, er wiederholt seine früheren Entwicklungsstufen. Es wäre also theoretisch denkbar, daß in der affektlosen, widerstandslosen vierten Stufe bewußte Erinnerungen auftreten. Wieweit dieses erinnernde Wissen — wie es Buddha nennt — geht, ist aber schwer festzustellen. Wenn wir Buddha glauben können, sehr weit. Es macht keinesfalls Halt bei der Grenze der individuellen Existenz, überschreitet diese parallel mit der immer weiter zurückschreitenden affektiven Regression. Hören wir, was Buddha über den Zustand der vierten Stufe verkündet. „Solchen Gemüts innig, geläutert, gesäubert, gediegen, schlackengeklärt, geschmeidig, biegsam, fest, unversehrbar, richtete ich das Gemüt auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen. Ich erinnerte mich an manche verschiedene Daseinsformen, als wie an ein Leben, dann an zwei Leben, dann an drei Leben, dann an vier Leben, dann an fünf Leben, dann an zehn Leben, dann an zwanzig Leben.... dann an tausend Leben, an hunderttausend Leben, dann an Zeiten während mancher Weltentstehungen, dann an Zeiten während mancher Weltvergehungen, dann an Zeiten während mancher Weltentstehungen — Weltvergehungen[1]".

1) Die Reden Gotamo Buddhos. Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikājo des Pāli Kanons, übersetzt von Karl Eugen Neumann, Bd. I, München 1922, R. Piper u. Co.

Der Sinn dieses regressiven Erinnerns an alle Daseinsformen, an alle Wiedergeburten, bis es keine Wiedergeburt mehr gibt, bis die Geburt endgültig entwurzelt ist, bis der Mensch entworden ist, kann uns nicht mehr zweifelhaft sein. Die regressive Versenkung, das Entrollen des Lebensfilms in umgekehrter Richtung geht weiter, überschreitet die Geburt und passiert alle Stadien des intrauterinen Lebens, entrollt die embryologische Entwicklung, die ja nichts ist, als die kurze Wiederholung aller Daseinsformen in manchen geologischen Weltentstehungen und Weltvergehungen der Urzeiten seit der Urgeburt. Die früher gestellte Frage, wo die buddhistische Regression ihr Ende nimmt, können wir nun beantworten. Die Versenkung geht bis zum Anfang der embryologischen Entwicklung zurück.

Ich bin mir dessen vollkommen bewußt, wie unwahrscheinlich diese Behauptung klingt. Doch wenn sie mir auf dem regressiven Weg der Versenkung gefolgt sind, werden sie es vielleicht prinzipiell nicht ablehnen, daß dieser Weg, welcher ein chronologisch getreuer Abbau der ontogenetischen Entwicklungen ist, endlich zu einem primitiven Zustand führt, wo Ichtriebe und Libido vollkommen verschränkt zusammenfallen, ähnlich wie wir dies nach Freud von den Keimzellen annehmen könnten. Wir wissen, daß das neurotische Symptom sich archaischer Ausdrucksformen bedient und es ist wirklich nur eine quantitative Frage, wie alt diese Ausdrucksform ist. Ob sie von den Zeiten des extra- oder des intrauterinen Zustandes stammt, ist keine prinzipielle Frage. In der Form von Agieren, von Wiederholen ist uns jede Regression denkbar und ich hoffe es wahrscheinlich gemacht zu haben, daß der Nirwanazustand des in der Regressionstechnik so besonders geübten indischen Asketen, dessen ganze Libido in diese introvertierte narzißtische Richtung durch jahrelange Prodezuren erzogen wird, mit einer Libido-Ichgleichung ausdrückbar ist, welche mit der der Keimzellen identisch ist. Aber das Nirwana bedeutet nicht nur die restlose Regression zum Anfang der Entwicklung, sondern es bedeutet gleichzeitig eine Erkenntnis. Die hellseherische Erkenntnis der ewigen Wiedergeburten, die Erinnerung an alle Daseinsformen,

an alle geologischen Urzeiten, welche Buddha nach der Überschreitung der vier Jhanastufen aufgegangen ist — ist nichts anderes als unser biogenetisches Grundgesetz, nur fand es Buddha auf einem völlig anderen Wege. Er hat das Gesetz erlebend erkannt, indem er in seiner affektiven Regression das embryologische Leben wieder erlebte. Die unlösbare Schwierigkeit ist, daß das Bewußtsein oder wie Buddha es behauptet, die Erinnerung, diese tiefe Regression so weit zurück verfolgen kann. Und damit sind wir bei dem schwierigsten Problem angelangt, dessen Lösung kaum möglich ist und dessen Lösung ich keinesfalls beanspruchen will. Doch gestatten Sie mir, daß ich darauf hinweise, daß wir demselben Problem in unseren Analysen täglich begegnen und eben diese Alltäglichkeit ist vielleicht die Ursache, daß wir uns entwöhnt haben, darüber nachzudenken.

Dieses Problem beginnt mit der These Freuds, daß der Neurotiker immer Recht hat. Auf dieser Grundwahrheit beruht ja unser ganzes analytisches Streben, — daß wir den Neurotiker anhören und in seinen Symptomen nach Sinn spüren. Der Satz von Freud heißt eigentlich, daß das Unbewußte immer Recht hat. Nun ist das obige Problem doch etwas näher gebracht, wenn wir den Satz: „das Unbewußte hat immer Recht" etwas anspruchsvoller formulieren: Das Unbewußte weiß Alles — weiß Alles, was die innere Welt anbetrifft. Die Unwissenheit nach Innen fängt erst mit den Zensuren an. Diesen Satz finden wir täglich bestätigt. Das Unbewußte kennt die Urszene, weiß vom Fruchtwasser und kennt die Tatsache der Befruchtung. Freud zeigte, daß es unbegründet ist, um das Wissen des Unbewußten zu verstehen, immer nach tatsächlichen Beobachtungen oder gar nach Rückphantasieren zu spüren. Er prägte den Begriff der Urphantasien und damit hat er ein phylogenetisches Wissen ausgesprochen. Dieses Wissen ist eine Art Erinnerung. Und wie die Erinnerung der lebendigen Materie unbegrenzt ist — in der embryologischen Entwicklung wiederholt sie ja auch die Geschehnisse der Urzeiten — so ist auch das erinnernde Wissen des Unbewußten zeitlich unbegrenzt. Die tiefste Schicht des Unbewußten kann ja nichts anderes sein, als die psychische

Wiederspiegelung jener zeitlich frühesten biologischen Vorgänge, die wir als embryologische Entwicklung zusammenfassen. Auf diese tiefste Schicht, die wir als phylogenetisches Wissen bezeichnen können, stößt Buddha in seiner regressiven Versenkung. Für diese embryologische Periode ist die unbegrenzte Erinnerungsfähigkeit charakteristisch. Sie ist ja auch biologisch betrachtet nichts anderes als Erinnerung. Und doch bleibt es ein Rätsel, dieses Entdecken des biogenetischen Grundgesetzes auf dem introspektiven Weg, das Entdecken oder vielmehr das Erleben an sich selbst. Diese tiefste Schicht des Unbewußten, die reine Erinnerung ist, ist von dem Bewußtsein am entferntesten und diese soll bei Buddha bewußt werden!

Es ist für uns kaum vorstellbar, daß die erinnernde Erkenntnis Buddhas die embryologische Entwicklung zurück verfolgt und psychisch verarbeitet. Wir wissen, was für eine Arbeit es bedeutet, mit dem ganzen Inventar der analytischen Erfahrungen ein neurotisches Symptom, eine archaische Regression bewußt zu machen. Das würde bedeuten, daß Buddha, indem er in seiner schizophrenen Regression ein Symptom bildet, es gleichzeitig deutet und dabei die Wiederholung durch Erinnerung ersetzt. Doch wenn wir das ablehnen, dann bleibt uns nur die andere Möglichkeit offen, daß Buddha dieses Gesetz nicht auf dem subjektiven Wege, sondern auf die übliche Art des objektiven Erkennens fand und dann in der Versenkungsskala in der theoretisch richtigen Stelle hineinphantasiert hat. Die Wahrheit mag vielleicht auch diesmal in der Mitte liegen. In der altindischen Athman-Mystik ist ja das Dogma der Wiedergeburten enthalten. Es ist in der Form der Seelenwanderungslehre eine primitive intuitive Ahnung der Deszendenztheorie, doch teilweise, vielleicht hauptsächlich auf die objektive Beobachtung des Todes, der Geburt, der Ähnlichkeit des Menschen und der Tiere beruhend, und deduktiv erschlossen. Es könnte sich also um eine Art *fausse reconnaissance* handeln, wie es auch Heiler annimmt, ohne die tiefere Bedeutung der *fausse reconnaissance* zu kennen. Heiler sagt: „Wir Abendländer können uns diese *anamnésis*, die gedächtnismäßige Rückschau auf frühere Exi-

stenzen schwer vorstellen ... Wir können aber psychologisch verstehen, wie ein Mensch, dessen ganzes Sehnen und Trachten darauf ausgeht, dem leidvollen Kreislauf der Geburten zu entfliehen, in Stunden höchster geistiger Anspannung auftauchende Phantasiebilder in einer Art fausse reconnaissance für Erinnerungen früherer Geburten ansieht" (l. c. S. 51.) Doch wir wissen von Freud die tiefere Bedeutung der fausse reconnaissance. Wir wiedererkennen etwas, was wir unbewußt wissen, was wir verdrängt haben oder was als unbewußtes Wissen in uns vorhanden ist. Die auftauchenden Phantasiebilder, die Heiler annimmt, sind im Unbewußten begründet. Sie treten während der Wiederholung der embryologischen Entwicklung auf und sind ähnlich wie der Traum oder der freie Einfall die letzten ins Bewußtsein hineinragenden Ausläufer des Unbewußten. Wie es auch sei, ist es klar, daß Buddha das biogenetische Grundgesetz irgendwie subjektiv erlebt hat, sein Erlebnis hat nicht nur eine biologische, sondern sogar eine geologische Gültigkeit. Doch dieses subjektive Erleben ist in jeder Erkenntnis, auch in unserer scheinbar rein objektiven Art des Erkennens der Außenwelt, enthalten. Jedes intuitive Erfassen einer Wahrheit, wenn es vom subjektiven Gefühl der Entdeckung, der Wahrheit der inneren Evidenz begleitet ist, ist eine Art fausse reconnaissance, ein Erkennen des eigenen Selbst im Spiegel der Außenwelt. Die Zusammenhänge im Selbst sind ja dieselben, wie in der Außenwelt, das Selbst ist ja nur ein Spezialfall der Wirklichkeit. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Und nun bin ich dorthin zurück gelangt, von wo ich ausgegangen war. Ich wollte das Prinzip der reziproken Gültigkeit biologischer und psychologischer Erkenntnisse nicht beweisen, sondern benützen, um das Versenkungsphänomen Buddhas zu verstehen. Das Urproblem aller Philosophie kehrt in diesem Einzelfall wieder. Doch jedes Wunder schwindet, wenn wir Spinozas Lösung annehmen. Zu jeder Erkenntnis führen zwei Wege. Man kann sie am Objekt erfahren oder an sich selbst erleben, endopsychisch erkennen. Wenn der Weg der beiden Erkenntnisarten richtig ist, so müssen sie zum selben Resultat führen, und dies ist die einzig wirkliche Kontrolle.

Die indische Kultur hat die subjektive Methode der Selbstvertiefung zur Vollendung gebracht, während unsere abendländische Kultur die Methode der Okjekterkenntnis ausbildete. Erst in der Psychoanalyse treffen sich die beiden Erkenntniswege. Ich muß hier eines Ausspruchs Groddecks gedenken, daß der gesunde Menschenverstand nichts anderes ist als eine durch Verdrängung erworbene Dummheit[1]. Ich möchte den Satz dahin erweitern, daß im gewissen Sinne unser ganzes Bewußtsein auf so einer relativen Dummheit aufgebaut ist, auf der Unwissenheit nach Innen. Die Regelung unseres Trieblebens überlassen wir primitiveren Instanzen als es das kritische Bewußtsein ist, wie dem Gewissen, dem Schuldbewußtsein. Die Regelung der tieferen biologischen Vorgänge sind Instanzen überlassen, die noch entfernter vom Bewußtsein abliegen, und von deren Existenz wir erst jetzt zu erfahren beginnen[2]. Und mit dieser Dummheit nach Innen erkaufen wir die Erkenntnis der Welt.

Als Gotamo Buddha seine Versenkungslehre verkündete, hatte er eine Anzahl von meistens autohypnotischen Versenkungsmethoden, die man als Jogapraxis kennt, vorgefunden. Die Wahrheit suchend, hat Buddha zunächst diese autohypnotische Versenkung gewählt und sie später als nicht zum Ziele führend verworfen. Seine methodische Hauptentdeckung war, daß die Versenkung in völlig bewußtem Zustande geschehen müsse, um das Nirwana zu erreichen. Ich will nicht noch einmal auf die oft frappante Ähnlichkeit zwischen der analytischen Methode und der Lehre Buddhas hinweisen. Die Überwindung der affektiven Widerstände und des Narzißmus um anstatt zu wiederholen sich erinnern zu können, die Ausdehnung des Bewußtseins in regressiver Richtung über die Vergangenheit, ist der Lehre Freuds und Buddhas gemeinsam. Können wir diese merkwürdige Wiederholung in der Geschichte beider Geistesschöpfungen, deren Ergründer beide es zunächst mit der Hypnose versuchten, die sie als vorwissenschaft-

1) Groddeck, Über den Symbolisierungszwang. Imago, Band VIII, S. 72, 1922. H. 1.

2) Man denke an das Körpererinnerungssystem von Ferenczi (Psychoanalytische Betrachtungen über den Tic. Intern. Zeitschrift f. Psychoanalyse VII. 1921).

liche Praxis vorfanden, noch als Zufall betrachten? Und beide kommen dann zur Einsicht, daß die hauptsächliche und wirklich schwierige Aufgabe die Verbindung mit dem Bewußtsein herzustellen ist.

Und doch besteht eine unüberbrückbare Verschiedenheit zwischen den beiden Lehren, tief begründet in der Verschiedenheit der europäischen und indischen Kultur. Die buddhistische Versenkung geht in der regressiven Richtung viel tiefer, doch sie muß diese Tiefe teuer bezahlen. Sie läßt dafür die ganze Außenwelt untergehen, erobert das Selbst und verliert dafür die Welt. Die Zielsetzung der Psychoanalyse ist anspruchsvoller: sie will das Selbst, ohne die Außenwelt zu verlieren, erobern. Die buddhistische Lehre ist mehr asozial, wir finden ja in den Ursachen der Versenkung nur biologische Größen: das Alter, die Krankheit und den Tod, doch keine sozialen Momente, wie den Ödipuskomplex. Die Welt wird aufgegeben und die Heilung besteht in der Regression in einen Zustand, wo Ich und Libido von äußerer Not nicht getrieben in vollkommener Verschränkung bestehen. Buddha versucht die Anpassung an die Welt nicht, nicht wie die Psychoanalyse einen neuen Kompromiß, eine neue Verschränkung zwischen Ich und Libido herzustellen, eine neue an die Realität angepaßte Form des Narzißmus zu erreichen. Dieses asoziale Wesen seiner Lehre bedeutet auch sein Ende, welches mit einem tragischen Akkord ausklingt. Die Neobuddhisten übersehen diesen Mißerfolg, wenn sie von seiner Lehre die neue Erlösung erwarten.[1]

Buddha verzichtet selbst auf das ewige Leben, welches er durch den Eintritt in das Nirwana durch die Überwindung des Todes erreicht hat. Hier ist der erste Widerspruch in der vollkommen in sich geschlossenen Nirwanaphilosophie. Der vom Leben willkürlich sich scheidende Buddha richtet die folgenden Worte an seinen Lieblingsschüler Ananda: „Ob dir gleich also Anando, vom Vollendeten ein wichtiger Wink, ein wichtiger Hinweis gegeben war, hast du es nicht zu merken vermocht, hast nicht den Vollendeten gebeten: Be-

1) Ich denke an erster Stelle an Leopold Ziegler.

stehen möge der Erhabene das Weltalter durch, bestehen möge der Willkommene das Weltalter durch . . . vielem zu Wohle, vielem zu Heile, aus Erbarmen zur Welt zum Nutzen, Wohle und Hilfe für Götter und Menschen . . . Hättest du Anando den Vollendeten gebeten, so hätte wohl zweimal deine Worte der Vollendete abgewiesen, das drittemal ihnen entsprochen. Darum hast du eben hier es versehen, hast du eben es versäumt . . ."[1] Hier erblicken wir tief verschleiert, im dunkelsten Hintergrund den Ödipuskomplex, den Vaterkonflikt. Buddha geht, weil ihn seine Schüler nicht verstanden haben, weil er allein geblieben ist, weil nicht einmal sein Lieblingsschüler Ananda ihn zurückhält zu bleiben. Dieses unverständliche Nicht-Bitten zu bleiben bedeutet aber nichts anderes, als den nichtüberwundenen Vaterkonflikt. Nach Oldenberg wird das Schweigen Anandas damit erklärt, daß der Todesgott Mara seinen Verstand verwirrt[2]. Doch Buddha versteht das Schweigen Anandas. Er will es nicht glauben und gibt Ananda einen Wink, daß er die Bitte zu bleiben von ihm erwartet. Doch Ananda schweigt, und Buddha geht. Der Versuch die Wirklichkeit vollkommen auszuschalten ist mißlungen. Er fängt seine Analyse an einem Punkt an, welcher hinter dem Ödipuskomplex liegt. Er fängt dort an, wo wir aufhören: bei der narzißtischen Grenze, bei der organischen Grenze. Und so lehrt er seine Jünger. Er muß gehen, weil seine Jünger sein Gehen unter dem Druck des nichtüberwundenen Vaterkomplexes wünschen. Die Objektübertragung hat Buddha nicht analysiert, sondern verdrängt. Wäre er konsequent geblieben, so hätte er nie seine Lehre verkünden dürfen[3]. Er hat sich überall

1) Zit. nach Ziegler, l. c. S. 159—160.

2) Oldenberg, Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Seite 356. Cottasche Buchhandl., Stuttgart u. Berlin 1921.

3) Buddha hat tatsächlich gezweifelt, ob er seine Lehre für sich behalten oder den Menschen verkünden solle. Oldenberg, l. c. S. 139. Überhaupt ist in der buddhistischen Literatur der tiefe Gegensatz zwischen der Versenkungslehre und der praktischen Ethik Buddhas, so weit ich es verfolgen konnte, nirgends genügend berücksichtigt worden. Das Nirwana, das Endziel der Versenkung, ist ein vollkommen asozialer Zustand und kann schwer mit ethischen Vorschriften vereinbart werden.

von der Welt zurückgezogen, nur einen Faden hat er nicht durchschnitten: das geistige Band mit seinen Schülern. Und an diesem Punkt wird er tödlich getroffen. Er hat die Welt verleugnet und die Verleugnete rächt sich an ihm in Form der unbewußten vatermörderischen Wünsche seiner Jünger.

EINE PSYCHOANALYTISCHE STUDIE ÜBER DEN HEILIGEN GEIST

Von ERNEST JONES (London)[1]

Was die Zeit auch über die historische Persönlichkeit des Gründers des Christentums enthüllen mag — es herrscht unter denen, die vergleichende Religionsforschung getrieben haben, kein Zweifel, daß viele der Glauben, die sich um seine Person ranken, der ursprünglichen Grundlage angefügt und von fremden heidnischen Quellen abgeleitet wurden: der Name christliche Mythologie mag diesen Abweichungen mit Fug und Recht zugesprochen werden. Wie Frazer[2] es ausdrückt: „Nichts ist gewisser, als das Sagen wie Unkraut um die großen historischen Figuren der Vergangenheit wuchern."

Einige der wichtigeren Elemente dieses Sagenkreises sind schon mit Hilfe der psychoanalytischen Methode von Freud[3] erforscht worden. Ihm zufolge stellt das Hauptdogma der christlichen Religion — nämlich der Glaube, daß die Menschheit durch den Opfertod Jesus Christus' am Kreuz von ihren Sünden erlöst werden soll — eine Ausarbeitung des primitiven totemistischen Systems dar. Das Wesen dieses Systems sieht er in dem Versuch der Linderung des Schuldgefühls, das aus dem Ödipuskomplex herrührt, nämlich des in Urzeiten befriedigten

1) Vorgetragen auf dem VII. Internationalen Psychoanalytischen Kongreß. 27. September 1922.

2) Frazer: Adonis, Attis, Osiris, Third Ed., 1914. S. 160.

3) Freud: Totem und Tabu, 1913. S. 142.

Impulses des Vatermords und Mutterinzests; es besteht guter Grund anzunehmen, daß dieser Komplex die letzte Quelle der von den Theologen beschriebenen „Erbsünde" ist. Dies war die erste große Sünde der Menschheit und diejenige, aus der unser moralisches Gewissen und unser Schuldgefühl geboren wurde. Die darauf bezügliche frühe Geschichte der Menschheit, die Tendenz zu dieser großen Sünde und die moralische Reaktion dagegen, wiederholt sich bei jedem Kind, das auf die Welt kommt, und die Geschichte der Religion ist ein nie endender Versuch, den Ödipuskomplex zu überwinden und zum Seelenfrieden durch Versöhnung mit dem Vater zu gelangen. Freud hat hervorgehoben, daß das auffallendste Charakteristikum der christlichen Problemlösung im Vergleich mit anderen, z. B. der mithraischen, in der Art besteht, wie diese Versöhnung zustande kommt, nämlich durch Unterwerfung unter den Vater, anstatt durch offene Auflehnung und Überwindung. Diese Unterwerfung, deren Prototyp die Kreuzigung ist, wird von Zeit zu Zeit in der Zeremonie der heiligen Messe oder Kommunion wiederholt, die psychologisch der Totem-Mahlzeit gleichsteht. In dieser Weise wird des Vaters Zorn vermieden und der Sohn nimmt seinen Platz an seiner Seite, als ein Gleicher. In der Mahlzeit wird die Urtat des Tötens und Essens des Vaters wieder durchlebt und auch die reuige Pietät, die Wiedervereinigung und Identifizierung mit ihm wünscht. Wir werden sehen, daß, dieser Ansicht zufolge, die christliche Versöhnung mit dem Vater auf Kosten einer Überentwicklung der femininen Komponente erreicht wird. Ich hoffe, daß die vorliegende Mitteilung die Schlußfolgerungen Freuds durch ein auf gleichen Linien laufendes Studium bestätigen wird. Vor ungefähr zehn Jahren veröffentlichte ich im „Jahrbuch der Psychoanalyse" einen Aufsatz über die Empfängnis der Madonna und was ich hier vorzulegen habe, ist zum großen Teile auf einer kürzlich geschriebenen erweiterten Auflage dieser Arbeit aufgebaut, die in kurzer Zeit in englischer Sprache erscheinen wird.[1] Die dort verfolgte Forschung ergab gelegentlich die Untersuchung des folgenden Problems.

1) Kap. VIII meiner „Essays in Applied Psycho-Analysis", 1923.

In der christlichen Mythologie begegnen wir einer überraschenden Tatsache. Es ist die einzige Mythologie, in der die ursprünglichen Figuren nicht fortbestehen, in welcher die zu verehrende Drei-Einigkeit nicht mehr in Mutter-Vater-Sohn besteht. Vater und Sohn erscheinen zwar noch immer, aber die Mutter, die Ursache des ganzen Konfliktes, ist durch die rätselhafte Gestalt des Heiligen Geistes ersetzt worden.

Es scheint unmöglich, zu irgend einem anderen Resultat als zu dem soeben ausgesprochenem zu gelangen. Die Mutter muß nicht nur logischerweise das dritte Glied jeder Dreieinigkeit ausmachen, deren beide anderen Glieder Vater und Sohn sind, dies ist nicht nur in all den anderen zahlreichen uns bekannten Dreieinigkeiten so, sondern es besteht auch eine beträchtliche Anzahl von direkten Beweisen, daß dies ursprünglich im christlichen Mythus der Fall war. Frazer[1] hat einige Beweise zu diesem Zweck gesammelt und läßt diese Folgerung auf historischer Basis allein höchstwahrscheinlich erscheinen. Die ursprüngliche Mutter, die z. B. von der ophitischen Sekte als das dritte Glied der Dreieinigkeit anerkannt wurde, war scheinbar von babylonischem und ägyptischem Ursprung, obzwar es an Hinweisen darauf nicht fehlt, daß eine nebelhafte Muttergestalt auch im Hintergrund der hebräischen Theologie schwebt. So sollte die Stelle in der Genesis: „Und der Geist Gottes schwebte über den Wassern" eigentlich heißen: „Die Mutter der Götter brütete (oder flatterte) über dem Abgrund und brachte neues Leben hervor", eine vogelartige Auffassung der Mutter, die uns nicht nur an die Heilige Taube erinnern muß, (d. h. der Heilige Geist, der die Mutter ersetzt), sondern auch an die Sage, daß Isis Horus empfing, während sie in der Gestalt eines Habichts über den toten Körper des Osiris flatterte.

Während die streng patriarchalische hebräische Theologie die Mutter jedoch zu einer untergeordneten Rolle und den Messias-Sohn in eine ferne Zukunft verbannte, behielt sie nichts destoweniger die normale

1) Frazer: The Dying God. 1911. S. 5.

Beziehung der drei Personen zueinander bei. Es ist daher wahrscheinlich, daß jede Aufklärung der Verwandlung der Mutter in den Heiligen Geist ein Licht auf die innere Natur der psychologischen Revolution werfen wird, die sich in der Entwicklung vom Judaismus zum Christentum zeigt.

Der Weg, der hier verfolgt wird, besteht in der Betrachtung der Umstände, die die Empfängnis des Messias begleiten. Dieser Weg erscheint aus zwei Gründen gerechtfertigt. Es ist erstens wohlbekannt, daß die Figur des Heiligen Geistes im Mythus nur als das Werkzeug der Befruchtung bei der Empfängnis des Sohnes erscheint und später als ambrosischer Segen, der sich über den Sohn ergießt, wenn er sich den Einführungsriten der Taufe unterzieht (später auch in Beziehung mit den Anhängern des Sohnes). Zweitens hat Otto Rank[1] vor langer Zeit gezeigt, daß die Tendenz eines Mythus schon in seinen ersten Stadien enthüllt ist; er nennt dies den Mythus von der Geburt des Helden. Die Betrachtung des christlichen Mythus macht es wahrscheinlich, daß dieses Gesetz auch hier gilt, so daß ein Studium der Empfängnis Jesu Licht auf die Haupttendenzen und Zwecke des ganzen Mythus werfen könnte.

Vor allem gibt gerade die Vorstellung einer übernatürlichen und abnormalen Befruchtung einen Anhaltspunkt für die mythische Tendenz. Es sagt uns sogleich, daß irgend ein Konflikt in der Einstellung zum Vater besteht, denn die ungewöhnliche Art der Befruchtung weist, wie wir von anderen Studien wissen, auf den Wunsch hin, die Vorstellung, daß der Vater daran Anteil gehabt hat, zurückzuweisen. Es mag oder mag auch nicht die dem entgegengesetzte Tendenz vorhanden sein — der Wunsch, die besondere Macht des Vaters bewundernd zu vergrößern. Diese Ambivalenz zeigt sich deutlich in dem primitiven Glauben, daß die Kinder nicht vom Vater gezeugt sind, sondern durch Befruchtung der Mutter von dem betreffenden Clan Totem, denn der Totem ist einfach ein vorväterlicher Ersatz des Vaters, ein Über-Vater.

---

1) Otto Rank: Der Mythus von der Geburt des Helden. 1909.

Es ist daher nicht überraschend zu erfahren, daß der christliche Mythus, wie so viele religiöse Mythen, sich mit dem Jahrhunderte alten Kampf zwischen Vater und Sohn befaßt.

Wie erinnerlich fand die Empfängnis Jesu in der ungewöhnlichsten Weise statt. In der Regel, wenn ein Gott ein irdisches Weib befruchten will, erscheint er auf der Erde entweder in menschlicher Gestalt oder als ein Tier mit besonders stark ausgeprägten phallischen Symbolen, (als Stier, Schlange usw.) und befruchtet sie durch den Akt der sexuellen Vereinigung. Im Madonnamythus hingegen erscheint Gottvater überhaupt nicht, außer wenn wir den Erzengel Gabriel als seine Verkörperung betrachten; die Befruchtung selbst findet statt durch den Gruß des Engels und den Atem der Taube, der zu gleicher Zeit in das Ohr der Madonna eingeht. Die Taube selbst, die den Heiligen Geist vertreten soll, nimmt ihren Ursprung von dem Mund des Vaters. Daher spielen der Heilige Geist und sein Atem hier die Rolle eines sexuellen Werkzeugs und erscheinen, wo wir logischer Weise den Phallus, resp. den Samen erwarten würden. Ich zitiere St. Zeno „Der Leib Marias schwillt durch das Wort, nicht durch den Samen", oder St. Eleutherius: „O geheiligte Jungfrau... die du Mutter wurdest ohne die Mitwirkung eines Mannes. Denn hier war das Ohr die Gattin und das Wort des Engels der Gatte".

Wir werden sehen, daß sich unser Problem sogleich kompliziert. Es heißt nur dem ersten Rätsel ein zweites hinzufügen, wenn wir finden, daß die geheimnisvolle Figur, welche die Mutter ersetzt, ein männliches Wesen ist, das die Zeugungsorgane des Vaters symbolisiert. Bevor wir jedoch darauf eingehen, ist es notwendig, genauer die Einzelheiten der Befruchtung selbst zu betrachten.

Hier führt eine vergleichende Analyse zu einem unerwarteten Schluß. Wenn wir zu entdecken trachten, wieso die Vorstellung des Atems in primitiven, d. h. unbewußten Vorstellungen mit der Samenbefruchtung verbunden wird, finden wir, daß dies auf einem großen Umweg geschieht. Wie ich ausführlich in der oben angeführten Arbeit gezeigt habe, hat der Atem in der primitiven Psyche nicht die eng um-

schriebene Bedeutung, die wir ihm jetzt geben. Ein Studium der psychologischen Philosophie der Griechen und Hindus im besonderen zeigt, daß der Atem eine viel größere Ideenverbindung hatte, die sogenannte Pneuma-Konzeption, daß wahrscheinlich der größere Teil dieser Konzeption oder wenigstens ihre sexuelle Seite, von einem anderen gasförmigen Exkret hergeleitet wurde, nämlich von dem, das von dem unteren Ende des Verdauungskanals ausgeht. Es ist dieser abwärts gehende Atem, wie er in der vedischen Literatur genannt wird, welcher das befruchtende Element in den verschiedenen Glauben der Schöpfung durch Wort oder Atem ist. In ähnlicher Weise führt uns eine Analyse der Vorstellung, daß das Ohr ein weibliches Organ der Empfängnis ist, zum Schlusse, daß dies eine symbolische Ersetzung, eine „Verschiebung von unten nach oben" paralleler Gedanken ist, die sich auf die untere Öffnung des Verdauungsapparats beziehen. Wenn wir diese beiden Schlüsse in Beziehung bringen, können wir kaum die Folgerung vermeiden, daß die in Frage stehende mythische Legende eine höchst verfeinerte und verwandelte Ausarbeitung der infantilen sexuellen Theorie ist, auf die ich an anderer Stelle[1] aufmerksam gemacht habe und derzufolge Befruchtung stattfinden soll durch das Passieren von Wind von dem Vater auf die Mutter. Ich habe auch hervorgehoben, warum diese abstoßendste der sexuellen Phantasien sich besser als alle anderen dazu eignet, die exaltiertesten und geistreichsten Vorstellungen auszudrücken, deren der menschliche Geist fähig ist.

Diese infantile Theorie begleiten nun gewisse charakteristische Züge, die wir sowohl durch das Mittel individueller Psychoanalysen entdecken können, als auch durch ein Studium des damit in Beziehung stehenden vergleichenden Materials. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man annehmen, daß es auf ein Leugnen der väterlichen Potenz hindeutet und eine Art Kastrationswunsch darstellt und dies ist zweifellos zum Teil richtig. Aber andrerseits ist man erstaunt zu finden, daß in all den zahlreichen Assoziationen zur Vorstellung der Schöpfung

1) Jahrbuch der Psychoanalyse. Band IV. S. 586 u. ff.

im Zusammenhang mit Wind beinahe immer die entgegengesetzte Vorstellung von einem konkreten mächtigen Phallus enthalten ist, der den Wind ausstößt. So gehört in den meisten Glauben in der ganzen Welt zu der Vorstellung des göttlichen zeugenden Donners eine Art von Donnerwaffe; die bestbekannte und weitest verbreitete ist das Schwirrholz. Ja weitergehend, die Vorstellung der Befruchtung durch den Wind selbst scheint regelmäßig von den Primitiven als ein Zeichen besonders großer Potenz betrachtet zu werden, als ob die Macht, durch einen bloßen Laut, durch ein Wort oder selbst nur einen Gedanken zu schaffen, ein letzter Beweis ungeheurer Männlichkeit wäre. Das erreicht seinen Höhepunkt in dem Hinweis auf die Zeugung ohne Laut, nur durch einen stummen Gedanken, wie in dem Glauben, den verschiedene Nonnen im Mittelalter hegten, daß sie befruchtet seien, weil „Jesus an sie gedacht hatte".

Ein ausgezeichnetes Beispiel für diesen Vorstellungskomplex, von verschiedenen Gesichtspunkten aus interessant, geben gewisse ägyptische Glauben über das Krokodil. Sie stehen auch in direktem Zusammenhang mit dem vorliegenden Thema, denn das Krokodil wurde von den ersten Christen als Symbol des Logos oder Heiligen Geistes angesehen; dazu kam noch, das man glaubte, das Krokodil befruchte sein Weibchen durch das Ohr, so wie die Jungfrau befruchtet wurde. Einerseits nun war das Krokodil den alten Ägyptern merkwürdig, weil es kein äußerliches Genitalorgan hatte, keine Zunge und keine Stimme (Symbole der Impotenz), und doch andrerseits, trotz dieser rein negativen Eigenschaften oder vielleicht gerade deswegen, wurde es als der höchste Typus sexueller Männlichkeit angesehen und eine Anzahl aphroditischer Gebräuche waren auf diesem Glauben begründet. Das Krokodil war ein Emblem der Weisheit, wie die Schlange und andere phallische Gegenstände, und prangt als solches auf der Brust der Minerva, so daß die Alten zum Schluß gekommen zu sein scheinen, daß das mächtigste Zeugungswerkzeug in der ganzen Schöpfung das Schweigen des Weisen ist, daß die Allmacht der Gedanken sogar eindrucksvoller ist als die Allmacht des Wortes.

Wir wissen, daß diese Überbetonung der väterlichen Potenz nicht ein primäres Phänomen ist, sondern es ist eine Übertragung vom Narzißmus der eigenen Person, hervorgerufen durch die Kastrationsangst als Strafe für Kastrationswünsche. Wir kommen somit zum Schluß, der reichlich durch individuelle Psychoanalysen belegt ist, daß ein Glaube an eine gasförmige Befruchtung eine Reaktion auf eine ungewöhnlich intensive Kastrationsphantasie darstellt und daß er nur vorhanden, wenn die Einstellung zum Vater besonders ambivalent ist, feindseliges Leugnen der Potenz mit der Bestätigung und Unterwerfung unter die höhere Macht abwechselt.

Beide Einstellungen sind im christlichen Mythus angedeutet. Die Befruchtung durch *action à distance*, durch bloße Boten, und die Wahl des gasförmigen Weges, enthüllen eine Vorstellung von ungeheurer Potenz, welcher der Sohn durchaus unterworfen ist. Andrerseits ist das Werkzeug, das zur Befruchtung ausersehen ist, keineswegs ein besonders männliches. Trotzdem die Taube offensichtlich ein phallisches Symbol ist — in der Gestalt einer Taube verführte Zeus Phteia und Tauben waren die amorähnlichen Embleme aller großen Liebesgöttinnen, Astarte, Semiramis, Aphrodite und der übrigen, — dankt sie doch die Verbindung mit Liebe hauptsächlich der zarten und liebkosenden Natur ihres Werbens. Wir können also sagen, daß sie eines der weibischesten phallischen Symbole ist.

Es ist also klar, daß die Macht des Vaters sich nur auf Kosten einer Verbindung mit beträchtlicher Weibischkeit ausdrückt. Das gleiche Thema kommt beim Sohn noch deutlicher zum Ausdruck. Er erreicht Größe, welche den endlichen Besitz der Mutter und die Versöhnung mit dem Vater einschließt, aber erst nachdem er sich der größten Demütigung, verbunden mit einer symbolischen Kastration und dem Tod, unterzieht. Einen ähnlichen Pfad muß jeder Anhänger Jesu verfolgen; die Erlösung wird nur durch Sanftmut, Demut und Unterwerfung unter den Willen des Vaters erreicht. Dieser Weg hat logischerweise in extremen Fällen zu tatsächlicher Selbstkastration geführt und weist immer nach dieser Richtung, obzwar dies in Wirklichkeit natür-

lich durch verschiedene Taten ersetzt ist, die zum Symbol dafür dienen. Der dadurch erzielte Gewinn ist ein doppelter: Objektliebe für die Mutter ist ersetzt durch eine Regression zu der ursprünglichen Identifizierung mit ihr, so daß Inzest vermieden und der Vater besänftigt ist; weiterhin ist die Gelegenheit gegeben, die Liebe des Vaters durch das Annehmen einer femininen Einstellung ihm gegenüber zu gewinnen. Der Seelenfriede wird erlangt durch eine Wandlung der Zuneigung in der Richtung einer Wandlung des Geschlechts.

Wir kehren an diesem Punkt zu dem oben aufgestellten Problem zurück: der psychologischen Bedeutung des Heiligen Geistes. Wir haben gesehen, daß Er sich zusammensetzt aus der ursprünglichen Muttergottheit und der schöpferischen Wesenheit (Genitalorgane) des Vaters. Von diesem Standpunkt aus nähert man sich einem Verständnis der besonderen Furchtbarkeit einer Blasphemie gegen den Heiligen Geist, die sogenannte „unverzeihliche Sünde“, denn so eine Beleidigung wäre symbolisch gleichbedeutend mit einer Befleckung der Heiligen Mutter und einem Kastrationsversuch an dem Vater. Es wäre eine Wiederholung der Ursünde, der Anfang aller Sünde, die Befriedigung des Ödipus-Impulses. Dies steht in vollkommener Harmonie mit unserer klinischen Erfahrung, daß Neurotiker beinahe immer diese Sünde mit der Masturbation identifizieren; ihre psychologische Bedeutung rührt von der unbewußten Verbindung mit Inzestwünschen her.

Soweit kann man annehmen, daß die Gestalt des Heiligen Geistes mit dem schrecklichen Bilde der phantastischen „Frau mit dem Penis“ korrespondiert, der Urmutter. Aber die Sache ist komplizierter. Wenn sich die Mutter mit dem schöpferischen Werkzeug des Vaters verbindet, so verschwindet alle Weiblichkeit und die Gestalt wird unbestreitbar männlich. Diese Umkehrung der Geschlechter ist das wirkliche Problem.

Aus den oben angeführten Gründen muß diese Geschlechtsveränderung etwas mit der Zeugung zu tun haben und dies erinnert uns an eine seltsame Änderung des Geschlechts im Zusammenhange mit dem gleichen Akt. Reik[1] hat in seinen wichtigen Forschungen über

1) Reik: Probleme der Religionspsychologie, 1919. Kap. II u. III.

die Pubertätsriten und die Couvade-Zeremonien gezeigt, daß die sie durchdringende Haupttendenz ist, dem Ödipuskomplex, d. h. den Wunsch nach dem Vatermord und dem Mutterinzest, zu begegnen, durch ein sehr seltsames Mittel, das aber trotzdem logisch genug ist. Die Primitiven gehen von der tief eingewurzelten Überzeugung aus, daß die Grundlage der unseligen Anziehung der Mutter die physische Tatsache ist, daß man von ihr geboren wurde, eine Überzeugung, die einige reale Basis hat. Sie beginnen nun verschiedene komplizierte Prozeduren, deren wesentliches Ziel ist, diese physische Tatsache so weit als möglich ungeschehen zu machen und die Fiktion aufzustellen, daß der Knabe von dem Vater wenigstens wiedergeboren wurde. Auf diese Weise hofft der Vater einerseits die inzestuösen Wünsche zu sistieren und andrerseits den Jüngling fester an sich zu binden; diese beiden Ziele verringern die Gefahr des Vatermordes. In terminis der Instinkte ausgedrückt heißt das aber, daß eine inzestuöse heterosexuelle Fixierung durch eine sublimierte Homosexualität ersetzt ist.

Wenn wir nun darüber nachdenken, wie weit verbreitet diese Tendenz ist — die Riten selbst kann man, wie Reik bemerkt, in allen Teilen der Welt finden — erscheint es nicht zu kühn, auch in dem zur Diskussion stehenden Fall dieser Tendenz den Ersatz der Frau durch den Mann zuzuschreiben. Ich möchte daher vorschlagen, den Ersatz der Mutter-Gottheit durch den Heiligen Geist als eine Kundgebung der Ansicht zu betrachten, daß es ratsam sei, den Wünschen nach Mutterinzest und Vatermord zu entsagen und sie durch eine stärkere Bindung an den Vater zu ersetzen, ein Phänomen, das die gleiche Bedeutung hat wie die Pubertätsriten. Daher ragt im Christentum, verglichen mit dem Judentum, die persönliche Liebe für Gottvater mehr hervor. Als weiterer Beweis dieses Schlusses mag die große Rolle der sublimierten Homosexualität in der ganzen christlichen Religion hervorgehoben werden. Das außergewöhnliche Gebot der allumfassenden Bruderliebe, daß man nicht nur seinen Nächsten lieben solle wie sich selbst, sondern selbst seinen Feind, verlangt soviel Sozialgefühl, daß es, wie Freud hervorgehoben hat, nur von homosexuellen

Gefühlsquellen stammen kann. Dann die weibische Kleidung der Priester, das erzwungene Zölibat, die Tonsur usw., all das bedeutet Entzug der männlichen Attribute und ist somit gleichbedeutend mit symbolischer Kastration.

Die so erschaffene Gestalt stellt ein androgenes Kompromiß dar. Indem sie auf Elemente der Männlichkeit verzichtet, gewinnt sie das speziell weibliche Prärogativ des Gebärens, und verbindet somit die Vorteile beider Geschlechter. Das hermaphroditische Ideal, welches das Christentum der Welt bietet, ist von ungeheuerer Bedeutung für die Menschheit geworden. Wir sehen darin einen gewichtigen Grund für den enormen zivilisierenden Einfluß des Christentums, denn das Zivilisieren des primitiven Menschen bedeutet im Wesentlichen das Meistern des Ödipuskomplexes und das Verwandeln eines großen Teiles davon in sublimierte Homosexualität (= Herdeninstinkt), ohne welche keine soziale Gemeinschaft bestehen kann. Wir verstehen auch, warum eine wirkliche Bekehrung zum Christentum in typischer Weise als „vom Heiligen Geist wiedergeboren" beschrieben wird und warum ein Untertauchen in Wasser (ein Geburtsymbol) ihr offizielles Zeichen ist; ferner gibt es die Erklärung der seltsamen Entdeckung, die in einem früheren Kapitel hervorgehoben wurde, daß die Taufflüssigkeit in gerader Linie von einer Körperflüssigkeit (Samen, Urin) des Vaters abgeleitet ist. Nebenbei erwähnt sollte es nicht länger seltsam erscheinen, daß die intensivsten Arten religiöser Bekehrung entweder in den Pubertätsjahren, der homosexuellen Phase der Jünglingszeit, oder bei Erwachsenen beobachtet werden, die dem Trunk ergeben sind; man wird sich daran erinnern, daß Trunksucht ein besonderes Zeichen des psychischen Konflikts verdrängter Homosexualität ist.

Die so erreichten Schlußfolgerungen stimmen gut mit denjenigen zusammen, die Freud auf anderer Linie bezüglich der Verbindung zwischen Christentum und Totemismus erreicht hat. Das Christentum stellt zu einem großen Teil sowohl eine verschleierte Rückkehr (Regression) zu dem primitiven totemistischen System und zu gleicher Zeit auch eine Verfeinerung dieses Systems dar. Es ähnelt dem Tote-

mismus in der Schärfe der Ambivalenz gegen den Vater, obzwar die feindselige Komponente im Christentum ein weiteres Stadium der Verdrängung erreicht hat. Es stimmt auch mit der Tendenz der primitiven Einführungsriten, wie Reik sie erklärt hat, überein, aber es zeigt einen Fortschritt über sie hinaus, indem die von der Frau auf den Mann verschobene Erschaffung von der Pubertät zur Geburt zurückdatiert wird, gerade so, wie dies nebenbei gesagt, mit dem Ritus der Taufe später geschah. Anstatt die Geburt durch die Mutter durch eine symbolische väterliche Wiedergeburt zur Zeit der Pubertät ungeschehen zu machen, wird die Geburt selbst symbolisch nach dieser Methode behandelt.

In der Diskussion über das Geschick der ursprünglichen Muttergöttin und ihrer Umwandlung in den Heiligen Geist haben wir eine sehr augenfällige Beobachtung außer acht gelassen. Obzwar in der christlichen Dreieinigkeit selbst, der Heilige Geist die einzige Gestalt ist, welche die Urmutter ersetzt, so erscheint doch in der christlichen Theologie eine weibliche Figur, die Jungfrau Maria, die eine wichtige Rolle spielt. Es wäre somit richtiger zu sagen, daß die ursprüngliche Göttin „zerlegt" worden ist — um einen mythologischen Terminus zu gebrauchen — in zwei Gestalten, deren eine der Heilige Geist wird und deren andere die Madonna ist. Um unsere Analyse zu vervollständigen, sollte etwas über die letztere Figur gesagt werden.

Unter einem göttlichen Vater oder einer himmlischen Mutter, d. h. einem Gott oder einer Göttin, verstehen wir vom rein psychologischen Standpunkt aus eine infantile Konzeption von Vater und Mutter, eine Figur, die mit allen Attributen der Macht und Vollkommenheit ausgestattet ist und mit Respekt oder Ehrfurcht betrachtet wird. Die in Frage stehende Zerlegung bedeutet daher, daß die göttlichen, d. h. infantilen Attribute des ursprünglichen Mutterbildes auf die Vorstellung des Heiligen Geistes übertragen worden sind, während die rein menschlichen, d. h. erwachsenen Attribute in der Gestalt einer einfachen Frau beibehalten wurden. Abgesehen von der Änderung im Geschlecht im ersten Falle, die oben behandelt wurde, ist der Prozeß

der Trennung verwandt, die normalerweise während den Jünglingsjahren vorkommt, wenn der junge Mann der Dichotomie seiner eigenen Gefühle folgend, Frauen in zwei Klassen einteilt — menschlich erreichbare und unnahbare verbotene Respektspersonen; die extremen Typen sind die Dirne und die „Dame". Wir wissen aus zahllosen Einzelanalysen, daß diese Spaltung einfach eine Projektion der Dissoziation ist, die in den Gefühlen des Knaben für seine Mutter eintritt; die dem Sexualziel abgewandten Gefühle werden an verschiedene Respektspersonen fixiert, während die grob erotischen nur in Bezug zu einer gewissen Klasse von Frauen: der Dirne, der Magd usw. in Erscheinung treten dürfen. Die „Dame" sowohl als auch die Dirne sind daher von der Muttergestalt abgeleitet. Daraus folgern wir, daß die Zweiteilung der ursprünglichen Göttin im Christentum eine Kundgebung derselben Verdrängung der inzestuösen Impulse ist.

Diese Beobachtung und ein Vergleich der weiblichen Gestalt in der christlichen Mythologie mit der in anderen Dreieinigkeiten werfen ein Licht auf die Rolle, welche die Jungfrau spielt. Zu diesen Vergleichszwecken seien die drei gewählt, welche Frazer so eingehend studiert hat, die drei, die in frühen Tagen des Christentums ernsthaft mit diesem in Wettbewerb getreten sind und die Quellen einiger seiner hervorragendsten Elemente sind. Ich beziehe mich auf die Dreieinigkeiten der Erlöser Adonis, Attis und Osiris. Bei all diesen haben wir einen Sohn, der die Mutter liebt, der stirbt, gewöhnlich auch noch kastriert wird, der von Zeit zu Zeit betrauert wird, meist von Frauen, und dessen Auferstehung das Wohl oder die Rettung der Menschheit bedeutet. Zwei unterscheiden sich jedoch in einem interessanten Merkmal von der dritten. Bei Adonis und Attis ist die Muttergöttin, Astarte bzw. Cybele, von überragender Bedeutung gegenüber dem jungen Erlöser; Osiris dagegen ist gerade so mächtig und ausgezeichnet wie Isis. Frazer[1] schreibt: „Während Adonis und Attis als einfache Dorfburschen dargestellt werden, Hirten oder Jäger, welche die schicksalsschwere Liebe einer Göttin über ihre bäuerliche Sphäre in eine kurze

1) Frazer: Adonis, Attis, Osiris, 1914. S. 158, 159.

und traurige Erhabenheit versetzt, erscheint Osiris einhellig als ein großer und wohltätiger König." Später jedoch weist er darauf hin[1], daß „dieser Zug des Mythus anzudeuten scheint, daß im Anfang Isis das war, was Astarte und Cybele blieben, die stärkere Gottheit in dem Paar". So haben wir in den Serien Astarte, Isis, Maria eine Abstufung in der abnehmenden Größe der Urmutter. Obzwar Maria die Vollkommenheit beibehält, hat sie doch die Charakteristika der himmlischen und unnahbaren Größe verloren und wird einfach eine gute Frau. Diese Unterordnung der Urmutter und der Entzug der infantilen Vorstellung der Göttlichkeit scheint mit der oben ausgesprochenen Ansicht über die Tendenz des christlichen Mythus, den Vater auf Kosten der Mutter zu erhöhen, gut übereinzustimmen. Ihre Bedeutung, auf die schon früher hingewiesen wurde, ist, dem Inzestwunsch durch eine engere Bindung an den Vater zu begegnen.

Ein Nachdenken über die Geschichte des Christentums zeigt, daß sein Zweck nur teilweise erreicht worden ist, daß die für den Ödipuskomplex vorgeschlagene Lösung nicht universell anwendbar ist, und daß der Jahrhunderte alte Konflikt zwischen Vater und Sohn weiterhin zu anderen Lösungsversuchen geführt hat. Der Übergang von der Mutter zum Heiligen Geist ist nicht ohne Kampf durchgeführt worden, nicht einmal am Anfang, wie dies in einer Gemeinschaft, die seit je an Göttinnenanbetung gewohnt war, zu erwarten stand. Verschiedene Sekten versuchten die Göttlichkeit Marias beizubehalten, sie, die selbstverständliche Nachfolgerin Astartens, Aphroditens und der übrigen, und der melchitische Versuch, die ursprüngliche Dreieinigkeit von Vater, Mutter und Messias beizubehalten, wurde erst am Konzil von Nicäa abgelehnt. Ein Jahrtausend lang ging alles ruhig vonstatten — vielleicht war die erstaunliche Tätigkeit dieser Jahre des Assimilierens der heidnischen Mythologie aller Arten einschließlich der zu den früheren Muttergottheiten gehörigen Mythologien der Grund. Nach dieser Zeit jedoch erhoben sich mehr und mehr Stimmen zugunsten der Gewährung einer höheren Rolle in der Hier-

1) Ibid. S. 202.

archie für die Jungfrau Maria. Diese Tendenz führte in der katholischen Kirche zum Siege und ist noch nicht vollendet, denn es ist kaum länger her als ein halbes Jahrhundert, daß der letzte Schritt gemacht und verkündet wurde, daß die Jungfrau selbst unbefleckt empfangen ward. Das menschliche Bedürfnis für die Mutterverehrung war zu stark, so daß man sie wieder einsetzen mußte. Hier daher wie in so vielen anderen Beziehungen schloß das Christentum ein Kompromiß zwischen der hebräischen Tendenz zu einer androgenen Empfängnis und der klassischen zur Anerkennung der Muttergottheit als Hauptfigur.

Die charakteristisch christliche Lösung, die später durch die katholische verdünnt wurde, war somit ein direkter Nachkomme der hebräischen Tendenz. Die protestantische Reformation war, das ist klar, ein Versuch, die ursprüngliche Lösung wieder zu erzwingen und sie zu ihrem logischen Ende zu führen, indem alle Spuren der Marien-Verehrung in der Religion abgeschafft werden sollten; nur diejenigen, die Zeugen des Entsetzens waren, mit dem „die rote Frau" in den extrem protestantischen Teilen der Gemeinschaft erwähnt wird, können die Stärke dieses Impulses richtig einschätzen. Es ist weiterhin interessant zu beobachten: je vollständiger dieser Prozeß durchgeführt ist, umsoweniger Notwendigkeit ist vorhanden, eine homosexuelle Einstellung der Religion gegenüber anzunehmen; die extrem protestantischen Priester heiraten nicht nur, sondern legen auch jede besondere Tracht und andere Andeutungen auf eine weibliche Rolle ab, während alle Selbstkastrationstendenzen auffälliger sind, wo die Marienverehrung hoch entwickelt ist. Man könnte sagen, daß die protestantische Lösung des Ödipuskomplexes die Ersetzung der Mutter durch die Frau ist, während die katholische in der Änderung der männlichen in die weibliche Rolle besteht.

ZUR PSYCHOANALYSE DER SCHWARZEN MESSEN

Von RUDOLF LÖWENSTEIN[1]

Die vorliegende Arbeit erhebt nicht den Anspruch, historische Zusammenhänge aufzudecken. Sie soll dazu dienen, die psychischen Grundlagen einer phantasierten und vielleicht auch wirklich stattgehabten Zeremonie zu finden. Sowohl die teilweise Unzugänglichkeit als auch Unzuverlässigkeit des Materials erlauben mir, die Schwarzen Messen nur als Phantasieprodukt zu werten und zu behandeln.

Schwarze Messen wurden angeblich seit dem Beginn unserer Zeitrechnung bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein gefeiert, wobei sie den Höhepunkt ihrer Verbreitung im Mittelalter und im Zeitalter Ludwigs XIV. fanden.

So berichtet Hansen in seiner „Geschichte des Zauberwahnes und der Inquisition", daß man den Christen der ersten Jahrhunderte vorgeworfen hätte, während ihrer Gottesdienste Orgien zu feiern. Einer der hauptsächlichsten Gründe der Verfolgung der Manichäer und Katharer waren nach Hansen, diese angeblich von ihnen veranstalteten Zeremonien, während welcher sich folgendes abspielen sollte: „Die Katharer versammelten sich . . . beim Einbruch der Nacht in ihren ‚Synagogen'; an einem, an der Decke befestigten Seil, stieg dann ein großer schwarzer Kater zur Gemeinde herab; sobald dieser erschien,

---

1) Nach einem Gast-Vortrag, gehalten am 21. März 1922 in der Berliner Psychoanalytischen Vereinigung.

wurden die Lichter gelöscht und jeder suchte den Kater als seinen Herrn zu küssen, vor allem an ekelhaften Stellen; dann gab man sich allgemeiner Unzucht hin . . . Der Pariser Bischof Wilhelm schreibt um das Jahr 1230 von der zu seiner Zeit üblichen Idolatrie, Luzifer in Gestalt eines Katers oder einer Kröte zu verehren und zu küssen." (Seite 228.)

Die eigentliche Schwarze Messe, die auch ein Hauptbestandteil des Hexensabbats war, ist eine genaue, auf Blasphemie und das Sakrileg zugespitzte Nachahmung der gewöhnlichen Messe.

Jones beschreibt sie in seiner Arbeit über den Alptraum folgendermaßen: „Bei der Schwarzen Messe diente die schönste und jüngste Hexe, die Königin des Sabbats als Altar, nachdem sie mit dem Urin des Teufels getauft worden war, wobei das Zeichen des Kreuzes verkehrt und mit der linken Hand geschlagen wurde. Wenn sie sich dann der Länge nach hingelegt hatte, wurde die heilige Hostie so bereitet, daß auf ihrem Hintern ein Gemenge des ekelhaftesten Materials — Fäces, Menstrualblut, Urin und verschiedener Unrat durcheinandergeknetet wurde; dies stellte die berühmte Confarreatio vor, die Nahrung der schmachvollsten Liebe." (Seite 115.)

Huysmans erzählt in seinem Roman „La-Bas"[1] viele Einzelheiten von Schwarzen Messen. Er berichtet von Manichäern, die „bei Beginn ihrer Zeremonie von beiden Auswürfen genossen, und daß sie zu ihren Hostien menschlichen Samen mischten. Sie brachten Kinder um, mischten ihr Blut mit Asche, und dieser in einem Getränk verrührte Teig bildete den Kommunionwein". (I. Seite 89.) Von einem Abbé Guibourg erzählt er folgendes: „Dieser Abbé hatte sich eine Spezialität dieser Schmutzereien geschaffen; auf einem als Altar dienenden Tisch streckte sich eine nackte oder bis zum Kinn geschürzte Frau und mit ihren ausgestreckten Armen hielt sie während der ganzen Dauer ihres Amtes angezündete Kerzen. Guibourg hatte so Messen auf dem Bauch der Madame de Montespan, der Madame

1) In deutscher Übersetzung bei Friedrich Rothbarth, Leipzig.

d'Argenson, der Madame de Saint-Punt zelebriert; — — — Das Ritual der Zeremonien war hinlänglich abscheulich; im allgemeinen hatte man ein Kind geraubt, das man auf dem Lande in einem Backofen verbrannte; dann bereitete man von seinem Staub . . ., mit dem Blut eines anderen Kindes, das man umbrachte, einen Teig, ähnlich dem der Manichäer. Der Abbé Guibourg hielt das Hochamt, weihte die Hostie, schnitt sie in kleine Stücke und mischte sie zu diesem von Asche getrübten Blut; das war der Stoff des Sakraments." (Seite 92.)

Hansen hält die von ihm berichteten Schwarzen Messen für erfunden. Die Jonessche Beschreibung bezieht sich auf Hexensabbate, also auf Phantasieprodukte. Die Angaben von Huysmans sollen allerdings, nach Laurent und Nagour, den Tatsachen entsprechen. Da es aber hier nicht auf historische, sondern auf psychische Wirklichkeit ankommt, so fühle ich mich berechtigt, auch die, für die Handlung des Huysmansschen Romans erfundene Schwarze Messe als Material heranzuziehen und glaube, daß sie uns dem Ziele näherbringen wird.

Diese Messe, an der die Helden des Romans teilnehmen, findet in einer einfachen Kapelle statt. Über einem gewöhnlichen Altar befindet sich ein sehr bezeichnendes Kruzifix, welches vom Verfasser des Romans so beschrieben wird: „Man hatte ihm das Haupt abgerichtet, den Hals verlängert und auf die Wangen gemalte Falten verwandelten sein schmerzliches Antlitz in eine durch ein gemeines Lachen verzerrte Schnauze. Er war nackt und an der Stelle des Linnens, das seine Lenden gürtete, erhob sich aus einem Bündel von Haaren die Unanständigkeit des Mannes in Aufruhr." (II. Seite 146.) Der Priester, der unter seinem Meßgewande nackt war, machte die vom Ritual vorgeschriebenen Verbeugungen und Zeremonien. Dann bricht er die Messe ab, ruft Satan als seinen Gott an, indem er ihn als Anstifter und Beschützer aller Verbrechen, Laster und Sünden und als Verteidiger aller Verstoßenen hinstellt, und nennt ihn u. a.: „Du Sohn, den der unerbittliche Vater verstieß". (II. Seite 152.) Dann wendet er sich an Christus und zwingt ihn, in seiner Eigenschaft als Prie-

ster in die Hostie hinabzusteigen und in dem Brot Fleisch zu werden. Hier folgt eine Reihe von Flüchen und Beschimpfungen, wobei er Christus vorhält, die Menschheit betrogen, statt der Erlösung nur Elend, Not, Krankheit und Blutvergießen verursacht zu haben. Er bespritzt die Hostie mit seinem Samen und wirft sie den Anwesenden hin, welche sie schänden und verzehren. Darauf folgt eine allgemeine Orgie hetero- und homosexuellen Charakters, während einige Frauen das Kruzifix zum Sexualobjekt wählten.

Laurent und Nagour finden in ihrem Buch „Okkultismus und Liebe" „den Grund für die Satansanbetung in dem Drucke des Klerus, den schlechten Verhältnissen, in der Unmöglichkeit, sich fleischlische Freuden zu verschaffen". „Und da Gott in die Sache hineingemischt war", so sagen die beiden Autoren, „so beschimpfte man Ihn mit der Anbetung Satans." (Seite 103.) Doch gerade die Form, in welcher sich diese „Erlösung der durch das Christentum verfluchten Eva (Seite 136)" äußert, wie Michelet die Schwarzen Messen erklärt, bleibt unverständlich.

Herr Dr. Sachs hatte die Freundlichkeit, mich auf eine Stelle seiner Arbeit über den „Geisterseher"[1] aufmerksam zu machen, die auch die Ansicht Freuds zum Ausdruck bringen soll. Dr. Sachs bringt die Phantasie von den Schwarzen Messen mit der so verbreiteten Phantasie von Geheimbünden und -sekten in Zusammenhang, die geheimnisvolle Orgien feiern und rituelle Morde begehen sollen. Den Ursprung dieser Phantasie findet Dr. Sachs in den Nachwirkungen des frühzeitig beobachteten und als Gewaltakt gedeuteten elterlichen Sexualaktes. Diese Auffassung wird durch die Tatsache vollauf bestätigt, daß in den meisten Schwarzen Messen ein Gottesdienst des Teufels oder Priesters auf einer nackten Frau gefeiert oder der Beischlaf mit ihr ausgeübt wird.

Der Name der uns interessierenden Zeremonie deutet auf einen innigen Zusammenhang mit der gewöhnlichen Messe; daher möchte ich einige Bemerkungen über diese letztere voranschicken.

1) Imago, Bd. IV, S. 69.

Im Mittelpunkte der Messe steht die Wiederholung des Abendmahls, bei dem man die Hostie verspeist, die nach katholischer Auffassung der Leib und das Blut Christi ist. Christus aber ist gleich dem Sonnengotte Aton die Personifizierung des seine Triebe sublimierenden Ich. Für das vom Unbewußten geleitete Denken gehen Eigenschaften eines Körpers durch Berührung auf einen anderen über; der eine Körper wird mit dem andern identisch. Ebenso wird der die Hostie verzehrende Christ identisch mit Christus. Die Messe hat also außer anderen noch zu erwähnenden Bedeutungen die Eigenschaft eines magischen Mittels, welches die Identifizierung des Gläubigen mit Christus herzustellen sucht. Die Theologen verkennen diesen Sachverhalt nicht, wenn sie sagen: „Jeder Christ durch Anteil an Christus ein Christus werden muß (die Auffassung des Methodius vom Kult[1]).“

Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich die Vermutung ausspreche, daß eines der Ziele eines jeden Gottesdienstes das Neubeleben jener Eigenschaften des Menschen ist, welche die Gottheit als narzißtische Wunscherfüllung personifiziert; das Ziel des Gottesdienstes also das Identischwerden mit der betreffenden Gottheit ist. In Freuds „Totem und Tabu“ findet sich eine Andeutung dieser Auffassung, in dem die Identifizierung mit dem Totem betont wird, dessen Gestalt ein Vorläufer einer Gottesgestalt ist. Diese Annahme der Eigenschaften seiner Gottheit ist eigentlich selbstverständlich, wenn man bedenkt, daß sowohl die Gottheit als auch ihre Eigenschaften Vorstellungen des Gläubigen sind, daß sich die ganze Identifizierung nur in der Psyche des Gläubigen abspielt. Die Gottesvorstellung ist ein Teil, eine Abspaltung des Ich. Die Eigenschaften des Gottes sind Eigenschaften des Ich. Es ist verständlich, daß beim „Anteilnehmen“ an seinem Gott der Mensch selbst dieser Gott wird, wenigstens partiell.

In unserem Fall wird die Messe dazu dienen, mit Hilfe der Gebete und der Verzehrung der Hostie die Identifizierung mit Christus auf magischem Wege tatsächlich herzustellen, sie wird dem Gläubigen ermöglichen, seine Eigenschaften anzunehmen, und zwar die Umwand-

1) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Bd., Seite 448.

lung des Hasses in Mitleid, der sinnlichen Liebe in Nächstenliebe zu erreichen. Der zu erreichende Grenz- oder Idealzustand wäre dann Christus zu sein. Andererseits ist die Vorstellung von Christus von Erinnerungsspuren durchsetzt, die diejenigen Personen hinterlassen haben, welche Verdrängung und Sublimierung der Sexualtriebe erzwungen haben. Ich brauche wohl kaum darüber zu sprechen, daß diese Personen für beide Geschlechter Liebesobjekte waren, welche Tatsache der Grund dafür ist, daß auch deren imagines libidobesetzt sind. Christus ist das Objekt einer ins Religiöse sublimierten, vom Ich erlaubten Liebe.

Kehren wir zur Schwarzen Messe zurück. Sowohl die Anbetung Satans, der, wie Jones nachgewiesen hat, die gegen die Unterdrückung sich auflehnenden Triebe verkörpert, als auch die Identifizierung mit ihm, deutet auf ein Überhandnehmen dieser verdrängten Triebe hin. Und da die Satansfigur eine Abspaltung Gottes ist, so ist jene Anbetung die Rückkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden. Alle diese Gestalten, wie Gott, Christus und Satan sind natürlich nur als verschiedene Seiten ein und desselben Ich des Menschen zu verstehen. Unter diesem Gesichtspunkte der Rückkehr des Verdrängten lassen sich noch andere Seiten dieser sonderbaren Zeremonie betrachten. Das Verzehren der Hostie ist nämlich nicht nur eine Identifizierung, sondern auch eine sexuelle Vereinigung mit Christus. Die Schwarze Messe weist unzweideutig den sexuellen Charakter dieser oralen Betätigung auf. Da Christus nach Jones auch eine Abspaltung Gott-Vaters, also selber eine Vatergestalt ist, so stellen beide Messen, die gewöhnliche wie die Schwarze, einen Inzest mit dem Vater dar, wobei in der letzteren die Rückkehr des verdrängten Grobsexuellen deutlich wird. Jones hat dies schon erkannt, als er vom Hexensabbat, dessen Hauptbestandteil die Schwarze Messe ist, sagte: „Das Inzestelement tritt also beim Sabbat sowohl durch die Tatsache . . ., daß inzestuöse Akte zwischen den nächsten Verwandten ausgeführt wurden . . ., als auch durch die Vereinigung mit dem Teufel an die Spitze." Die oft traumatisch wirkende Beobachtung des elterlichen Koitus kehrt,

wie schon oben angedeutet, in der Form dieser Zeremonie aus der Verdrängung zurück. Wenn man bedenkt, daß sich in der Schwarzen Messe alle jene Triebe Luft machen, die durch die gewöhnliche Messe unterdrückt und auf andere Ziele gelenkt werden, so können die früher angeführten Meinungen der Autoren über die Entstehungsursachen jener Zeremonie, zu Recht bestehen. Denn eine andauernde Verdrängung und Sublimierung der Sexualität kann nur dann von Erfolg sein, wenn eine gleichzeitige Befriedigung der narzißtischen Libido jenen Entbehrungen, wenigstens teilweise, die Wage hält. Mangelt es aber an Anerkennung und Belohnung für den geleisteten Verzicht, tritt noch äußeres Elend, welches als eine Lieblosigkeit von seiten Gottes aufgefaßt wird, dem zu Liebe man doch verzichtet, dazu, so sucht das Verdrängte sich Befriedigung zu verschaffen. All dieses kann aber die Schwarze Messe doch nicht ganz erklären.

Das Charakteristische dieser Zeremonie ist nämlich die Tatsache, daß alle Teilnehmer (oder derjenige, der sie phantasiert) sie als grauenvolles Verbrechen, als Sakrileg empfinden. Die Lust liegt anscheinend gerade in der für den gläubigen Christen lästerlichen Entweihung. Interessant ist die Bemerkung Huysmans', nach der nur gläubige Christen sich dem Satanskult ergeben könnten, d. h. wohl, ihn lustvoll empfinden könnten.

Da die Phantasie des Künstlers die zuletzt beschriebene Schwarze Messe geschaffen hat, so müßten sich wohl noch an anderen Stellen desselben Romans Abkömmlinge der unbewußten Einstellung finden, welche die Quelle jener Phantasie war. Es scheint mir naheliegend, die beiden Teilnehmer an dieser Satansmesse näher zu betrachten. Sie weisen beide charakteristische Züge ihres Liebeslebens auf. Der Mann kann nur eine Frau lieben, die weit von ihm ist, womöglich noch einem anderen gehört und, was das Wichtigste für ihn ist, die er weder begehrt noch besitzt. Sexuelle Befriedigung verschafft er sich am liebsten bei einer Prostituierten. Seine Geliebte, die andere Teilnehmerin an der Schwarzen Messe, ist auch ein solches Doppelwesen. Sie ist abweisend und hochmütig im Salon, während des Sexualaktes aber er-

scheint ihr Benehmen dem Geliebten ähnlich dem einer Zuchthäuslerin oder einer Dirne. Sie meint übrigens, daß sie ein Sukkubus ist, d. h. ein dämonartiges Wesen, welches Männer, während sie schlafen, besucht, und sie durch diesen Sexualverkehr zugrunde richtet. Diese Sukkubusidee einer streng Katholischen ist bezeichnend für ihre Einschätzung des Sexualaktes. Diese Züge entsprechen den von Freud in seiner Arbeit über die „Allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens" beschriebenen Merkmalen, die für viele Menschen charakteristisch sind, und die Leo Kaplan als „Erotischen Dualismus" bezeichnet hat. Freud führt in dieser Arbeit aus, daß Männer, die wie der Held des Romans, in der Kindheit die grob-sinnliche Strömung auf die Mutter als etwas Gemeines verwerfen, in ihrem späteren Leben diese Wertung der Sexualität beibehalten. Um sich sexuell zu befriedigen, greifen sie zur Dirne, welche sie am wenigsten an das hochgeschätzte Mutterbild erinnert, welche aber im Grunde wieder Muttersatz ist, schon da sie Objekt derselben grob-sinnlichen, ursprünglich auf die Mutter gerichteten Wünsche ist. Bei vielen Frauen, wie auch bei der Heldin des Romans, äußert sich die stattgehabte Verdrängung der grobsinnlichen Strömungen in der engen Verknüpfung zwischen der Sexualität und der Vorstellung einer verbotenen oder auch erniedrigenden Tat. Dies letztere ist wohl besonders dann der Fall, wenn das Kind frühzeitig ein Ich-Ideal im Sinne einer hohen moralischen und ethischen Entwicklung bildet. Gelingt es dem erwachsenen Manne oder der Frau nicht, jene Verknüpfung zu lockern, was seinerseits von der Intensität der inzestuösen Fixierung abhängt, so knüpfen sie an die sexuelle Befriedigung die Bedingung einer ihnen erniedrigend oder verboten erscheinenden libidinösen Betätigung. Merkwürdig ist nur, daß beim Manne sich diese Bedingung meist an das Objekt, bei der Frau an die Tat selber heftet[1]. Herr Dr. Abraham hatte die Freundlichkeit, mich darauf aufmerksam zu machen, daß letzteres die unbewußte Quelle der Prostitutionsphantasien der Frauen ist. Die starke

1) Nach der Arbeit von Dr. Abraham über den weiblichen Katastrionskomplex, die ich erst nach dem Vortrag gelesen habe, scheint dieser Unterschied nicht vorhanden zu sein.

inzestuöse Fixierung der beiden Romanhelden ist aus folgendem ersichtlich. Der Mann erfindet eine neue Sünde: der sexuelle Verkehr eines Künstlers, etwa eines Bildhauers mit seinem Werk. Dieser dem Helden bewußte Inzest mit seinem Kinde läßt sich auf den Mutterinzest zurückführen. Die Frau denkt mit besonderem Wohlgefallen an ihr Verhältnis mit ihrem Beichtvater. Diese Tatsache, die für den ganzen Roman bezeichnend ist und die uns dem Ziele näherbringen wird, ist die innige Verknüpfung des Inzestuösen mit dem Religiösen.

Die infantilen, auf die Eltern gerichteten sexuellen Wünsche werden von den nicht religiösen Menschen als unvereinbar mit der Moral und Ethik verworfen. Bildet aber das Individuum ein Gott gerechtes Ich-Ideal, so werden die mit diesem Ideal unvereinbaren sinnlichen Wünsche als Gott widrig und gotteslästerlich empfunden. Ich erinnere an dieser Stelle an das von Freud gedeutete Gleichnis „Gott-Kot", seines damals fünfjährigen Patienten aus der „Geschichte einer infantilen Neurose". Ich glaube, daß in dem oben Gesagten die wesentliche Bedingung für das Zustandekommen der Phantasie von der Schwarzen Messe enthalten ist. Für den gläubigen Christen, und das sind alle Satansanbeter, dessen Sexualität so stark mit der Vorstellung der Blasphemie und des Sakrilegs verknüpft ist, kann eine volle Befriedigung nur in einer Tat liegen, die von ihm als Sakrileg und Blasphemie empfunden wird. In dieser Tat kehrt das Verdrängte aus der Verdrängung und wenn die Tat die Nachahmung einer kultischen Handlung ist, aus dem Verdrängenden zurück. Es scheint mir naheliegend, daß in jeder als solchen empfundenen Blasphemie eine inzestuöse Befriedigung liegt.

Als Illustration und Bekräftigung dieser Auffassung von der Schwarzen Messe möchte ich das früher geschilderte, merkwürdige Kruzifix heranziehen, das eine so klare Übergangsfigur von Christus zum Teufel darstellt. Es ist sowohl als Ich-Ideal, als auch als Liebesobjekt bezeichnend für den Zustand der Triebe und Wünsche der Satansanbeter. Christus verwandelt sich in den Teufel, ähnlich wie der Frosch im Märchen sich in einen Prinzen verwandelt, entsprechend der

Wechselwirkung von Zensur und Wunsch. Aus dem erigierten Glied des Kruzifix kann man den Wunsch erkennen und das absichtlich in eine gemeine Fratze verwandelte Gesicht zeigt, wie dieser Wunsch vom Ich eingeschätzt wird. Daß aber Christus so dargestellt wird, beweist die Rückkehr der Sinnlichkeit aus den ins Religiöse sublimierten Trieben.

Sollten einige von diesen Schwarzen Messen wirklich stattgefunden haben, so müßte für die Erklärung ihres Zustandekommens noch der Faktor aufgeklärt werden, der den Übergang von einer perversen Phantasie zur Perversion oder einer kriminellen Phantasie zum Verbrechen zustandebringt, und der sich, glaube ich, nicht nur durch ein quantitatives Überhandnehmen des Triebes erklären läßt. Solche tatsächlich stattgehabte Schwarze Messen, bei denen der Kommunionwein aus dem Blute eines ermordeten Kindes stammt, würden wohl im Zusammenhang mit den Totemfeiern und ähnlichen religiösen Festlichkeiten stehen, wobei die Verschiedenheit ihrer Formen von dem Grad der Verdrängung der Sexualtriebe abhängig sein würden.

NACH DEM TODE DES URVATERS

Von Dr. GÉZA RÓHEIM (Budapest)[1]

Osiris, der Sohn der Himmelsgöttin Nut und des Erdgottes Sebk, vermischte sich mit seiner Schwester Isis noch vor der Geburt im Mutterleibe. Er wird zum Herrscher über Ägypten, durchzieht das Land, wilde Sitten mildernd, Ackerbau und Kultur einführend. Während seiner Abwesenheit herrschte sein Bruder Set an seiner Stelle. Bei seiner Rückkunft aber stellte er ihm mit List nach, wobei er 72 Männer zu Mitverschworenen machte und zur Helferin eine aus Äthiopien anwesende Königin namens Aso hatte. Auf einem fröhlichen Gastmahl verlockt er den Osiris mit List, sich in eine Lade zu legen. Die Verschworenen werfen den Deckel darauf, verschließen die Lade von außen mit Nägeln und lassen sie durch die tanitische Mündung ins Meer hinab. Die Lade wird von Isis gefunden, sie setzt sie aber beiseite, um zu ihrem Sohn Horus in den Sumpf von Buto zu reisen. Set jagte gerade bei Mondlicht ein Wildschwein, traf aber an Stelle des Wildschweines den Körper des Osiris, zerriß ihn in 14 Teile und streute sie umher. Isis sucht und findet die einzelnen Stücke, aber von allen Teilen des Osiris konnte sie das Schamglied allein nicht auffinden, denn dies ward gleich in den Fluß geworfen und von dem Lepidotos,

1) Kongreßvortrag Berlin. 1922. Zugleich ein Auszug aus umfangreicheren Untersuchungen; ich habe daher ein eingehenderes Mitteilen und Besprechen des einschlägigen Materials für die Publikation in Buchform zurückgestellt.

dem Phagros und dem Oxyrynchos verzehrt, welche unter allen Fischen am meisten verabscheut werden. An seiner Statt machte Isis eine Nachbildung und weihte den Phallos, den auch noch jetzt die Ägypter feiern. Von dem toten Osiris empfängt Isis den Horus, der als Rächer seines Vaters auszieht, Set und seine Helfershelfer besiegt. An dem Kampfe nimmt Set als schwarzes Schwein teil, er beraubt Horus seines Augenlichtes, indem er ihm seinen Kot ins Auge wirft. Horus aber schneidet dem Set die Hoden ab. Nach seinem Sieg wird Horus Herrscher über Ägypten[1].

In der Erklärung wollen wir uns aufs knappste fassen, weil eine ausführliche analytische Durcharbeitung dieser Grundsage der ägyptischen Religion[2] notwendigerweise zu einem Buch anschwellen müßte. Eine der ursprünglichsten Mittel im Dienste der späteren Umarbeitung besteht bekanntermaßen in der Bildung von Abspaltungen, Doppelgängergestalten, so daß jede der ursprünglichen dramatis personae in mehreren Sagengestalten vorhanden ist. Wahrscheinlich folgt dabei die Sage genau der Spur der Menschheitsentwicklung; auch hier spaltet sich das ursprünglich Einfache in mehrere sogar gegensätzlich werdende Komponenten. Nun finden wir Pyramidentexte, die noch nichts von dem Gegensatz von Horus und Set wissen, beide sogar für Zwillingsgötter, oder für eine und dieselbe Person, einen Gott mit einem Horus- und einem Setkopf halten[3]. Streichen wir also vorläufig Horus, den Rächer, so erhalten wir folgende Geschichte[4]. Horus (oder Set), der Sohn des Osiris tötete mit seinen Bundesgenossen mit Hilfe von der Königin Isis den Vater Osiris, der ein Wildschwein war, zerstückelte, kastrierte und

1) Plutarchos: Peri Isidos kai Osiridos. Cap. 12—20. G. Roeder: Urkunden zur Religion des alten Ägypten. 1915. 196, 242, 271. Y. G. Frazer: Adonis, Attis, Osiris. 1905. 269—276. A. Erman: Die ägyptische Religion. 1909. 38—41.

2) Schon im Jahre 4241 v. Chr. finden wir den Sagenkreis des Osiris im Mittelpunkt der ägyptischen Glaubensvorstellungen. Erman: l. c. 43. Vgl. Rank: Die Don Juan-Gestalt. Imago VIII. 167. In der Überdeterminierung scheint die Sage auch rassengeschichtliche Elemente zu enthalten, die uns aber hier nicht weiter interessieren.

3) E.-A. Wallis Budge: The Gods of the Egyptians. 1904. I. 194. II. 241, 242.

4) Plutarchos: Cap. 32. Roeder: Set. Roschers Lexikon. 63. Lieferung. 1910. 779.

verzehrte ihn. Daß es sich hier um den Urhordenkampf handelt, erleidet keinen Zweifel, wird ja dem Set als heiliges Tier das Nilpferd zugeteilt, von dem Plutarch bemerkt, es sei das unverschämteste aller Tiere, denn es soll seinen Vater töten und mit Gewalt seiner Mutter beiwohnen. Dem Osiris geschieht aber nur was er nach seinen Taten zu erwarten hatte. Denn er soll nach einer vereinzelten Überlieferung nicht nur seine Schwester Isis (eine Abspaltung seiner Mutter Nut) im Mutterleibe beschlafen, sondern auch seinen Vater Sebk kastriert haben[1]. Nun geschieht ihm das Gleiche; wie er ja auch nur als Verdichtungsfigur unzähliger Urväter aufzufassen ist, die alle der Reihe nach in der Horde geherrscht und von der nachdrängenden Schar ihrer Söhne getötet wurden. Gegen ihn waren Horus und Set samt ihren Verbündeten der Bruderhorde eine Einheit, nach seinem Tode fällt diese Einheit auseinander und die feindlichen Brüder, einerseits Horus der Rächer seines Vaters und Prinzip des Guten, andererseits Set der Geist des Bösen, der Mörder, bekämpfen einander, bis Horus den Sieg erringt und wie einst sein Vater Herrscher von Ägypten wird. Diese ganze Sage wird eigentlich im Totenritual ständig wiederholt, denn laut ägyptischer Auffassung ist der getötete Gott Osiris Vorbild aller Toten und nach seinem Tode wird jeder ein Osiris[2]. Vorbild des Totenrituals ist daher der gewaltsame Tod des Vaters in der Urhorde. Versuchen wir nun, diesen Satz umzukehren und aus den Todesriten der heute lebenden Primitiven Schlüsse auf die Urhordenzustände nach dem Tode des Urvaters zu ziehen. Regelmäßig bringen sich die Primitiven nach dem Tode eines Verwandten grausame Wunden bei. Preuß ist schon auf der richtigen Spur in der Erklärung dieser Bräuche: er sagt, das Gewissen der Primitiven sei nicht in Ordnung und nach jedem Tode erfolgt die Selbstbestrafung[3].

---

1) H. Brugsch: Religion und Mythologie der alten Ägypter. 1891. 581. Wallis Budge: l. c. II. 99.

2) Erman: l. c. 110.

3) K. Th. Preuß: Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Totentrauer in Amerika. Festschrift für Adolf Bastian. 1896. 223.

Es ist als ob die Primitiven sagen wollten: nicht wir, die Überlebenden, freuen uns, daß wir ihn losgeworden sind, im Gegenteil, wir sind betrübt und trauern, doch merkwürdigerweise hat er sich jetzt in einen bösen Geist verwandelt, dem es eine Wonne ist, uns leiden zu sehen und der uns nach dem Leben trachtet[1]. Die Erinnyen plagen aber in erster Reihe diejenigen, die sich gegen die moralischen Gebote der Kinderpflicht vergangen haben[2] und dies ist auch der allgemeine Ursprung der gefürchteten Totengeister. In vielen Riten wird nun die ursprüngliche Aggressivität dem Toten gegenüber manifest, die Leiche wird verprügelt, mit einem Pfahl durchstochen, verstümmelt oder festgebunden, der Geist durch kriegerische Demonstrationen vertrieben[3]. Daher können wir den Sinn der Wunden, die sich die Trauernden beibringen, leicht als eine Wendung gegen die eigene Person verstehen; so wie kein Neurotiker Selbstmordimpulse verspürt, der nicht schon einmal einen anderen Menschen töten wollte (Freud), können wir auch sagen: nach dem Tode tötet sich der Primitive, weil er sich unbewußt schuldig fühlt. Die richtige Deutung wurde schon von Lambert ausgesprochen, der in diesen Riten symbolische Selbstmordversuche erblickt[4]. So wie nun manches Kind, das tatsächlich keine Gelegenheit gehabt hat, den Coitus der Eltern zu belauschen, das betreffende Material fertig geformt aus der Phylogenese mitbringt, müssen es bei dem Primitiven nicht unbedingt rezente Anlässe sein, verdrängte Todeswünsche gegen den Dahingeschiedenen, auf denen sich der Ritus aufbaut; selbst wenn er solche überhaupt nicht gehabt hätte, würde er ein ererbtes Schuldgefühl im Ritus abreagieren; ihn plagt der blutlechzende Geist unzähliger erschlagener Väter, deren Tod er verschuldet und nun an seinem eigenen Körper wiederholend büßt. Wie entstand aber dieser Mechanismus der Wendung gegen die eigene Person? Allerdings läßt sich dieses Problem heute anders

1) S. Freud: Totem und Tabu. 1913. 58.
2) Rapp: Erinys. Roschers Lexikon. I. 1321.
3) Siehe hierüber die bekannten Werke von Taylor, Spencer, Lippert usw.
4) Lambert: Revue des Etudes Juives. LXXII. 1921. 98.

fassen, als dies vor dem Erscheinen von „Jenseits des Lustprinzips" möglich war. Aus der Annahme eines Todestriebes, welcher erst später als Destruktionstrieb (Sadismus) nach außen projiziert wird[1], folgt ja, daß wir es bloß mit einer Rückwendung gegen die eigene Person zu tun haben. Daraus folgt aber nicht, daß wir der Pflicht enthoben wären, in jedem Einzelfall die Umstände aufzudecken, die zu dieser Rückwendung führten. Wir nehmen an, diese seien in erster Reihe außerhalb des Individuums zu suchen, in den Hindernissen, welche die Außenwelt seiner Aggressivität entgegenhält. Äußere Hemmungen werden bestimmend sein, wenn der Destruktionstrieb sich gegen das Ich als Urziel wendet, wenn es auf diese „autistische" Entwicklungsphase regrediert.

Die Frage, welcher Art diese äußeren Hemmungen sein mögen, ist identisch mit einer anderen Frage. Was geschah in der Urhorde, nachdem es den Brüdern gelungen war, den Urvater aus dem Weg zu räumen? Wir dürfen nie vergessen, daß wir es nicht mit einzelnen Ereignissen, sondern mit langen Perioden der Menschheitsvorgeschichte zu tun haben, über die wir bloß in einer dramatischen Verdichtungsform zu schreiben pflegen[2]. Mit anderen Worten, die Urhordenorganisation muß eine lange Zeit bestanden haben, sie ging von einem Urhordenkönig zum anderen über: was geschah aber, nachdem der König ermordet worden war, bis der neue Herrscher das Szepter ergriff?

Der Vater, der die Brüder in die Masse gezwungen hatte, war ja tot, die Massenbindung hielt nicht mehr stand. Die früheren Verbündeten wurden Todfeinde, ein jeder wollte Vater werden und dies konnte nur durch die Vertreibung der kampffähigen Konkurrenten geschehen. Nach dem Tode des Vaters folgte ein Zustand des *bellum omnium contra omnes*, der eben solange dauerte, bis ein neuer Führer da war, dem es gelungen war, die anderen Brüder der Horde entweder zu töten oder sie in die Masse zurück zu zwingen. Atkinson hat diese Zustände an wilden Huftieren selbst beobachtet, wie sich

1) Jenseits des Lustprinzips. 1920. 51.

2) Zu diesen und den folgenden Ausführungen vergl. Freud: Totem und Tabu. 132.

die jungen Männchen zu einer Gruppe vereinigen, wie sie den Kampf dann untereinander fortsetzen, bis der alte Zustand, eine Herde von Weibern mit einem Männchen und die Brüderhorde wiederhergestellt ist[1]. Nach dem Tode des Vaters folgt der Bruderkrieg. In der Maorimythe, welche der griechischen von Kronos, Uranos und Gaia entspricht, folgt auf die Trennung von Himmel und Erde der Zwist und Krieg der Brüder, die gegen den Vater im Kampf vereinigt waren[2]. Auch in der Bibel; nach dem Sündenfall tötet der eine Bruder den anderen. Dann finden wir aber bei vielen primitiven Stämmen und auch Halbkulturvölkern, daß am Grab regelmäßig der Kampf zwischen den Überlebenden ausbricht; bald geschieht dies in mehr zeremonieller Weise, etwa in olympischen Wettkämpfen zu Ehren des des Toten, bald wie in Südostaustralien mit mehr Wut und Haß und unter gegenseitigen Beschuldigungen, den Tod verursacht zu haben. Mit anderen Worten: jeder Einzelne erlitt tatsächlich in den Wunden, die von den Waffen oder besser Zähnen und Krallen seiner früheren Verbündeten gerissen wurden, am eigenen Leib die Strafe des begangenen Mordes. Indem er sich jetzt nach einem Todesfall straft, wiederholt er nur, in eigener Person alle Rollen spielend, die Ereignisse der Vorzeit in abgekürzter Form.

Wir vermuten nun, daß wir in dieser Periode des Bruderkrieges und in der seelischen Erschütterung, die sie hervorrufen mußte, die Schlüssel zu manchen Konflikten des Ichs finden werden. Der Krieg war einst ein Krieg mit wirklichen Gegnern, aus den Engrammen vergangener Kämpfe in der Art entsteht die Konfliktbereitschaft des Individuums. Nach dem Tode eines Unmatjera- oder Kaitisch-Mannes erhält einer seiner Schwiegersöhne die Haare des Toten. Mit diesem Geschenk ist eine Pflicht verbunden: er hat sich an die Spitze einer Expeditionsarmee zu stellen und irgendeinen anderen „Schwiegersohn" des Toten zum Duell herauszufordern. Nachdem sie sich gegenseitig genügende Schnittwunden beigebracht haben, umarmen sie einander und der

1) Atkinson: Primal Law. 1903. 222, 223, 228.
2) Siehe die Sage bei Schrirren, Grey, White usw.

erste übergibt das Haar des Toten dem zweiten, der nun ebenso verpflichtet ist, einen dritten „Schwiegersohn" (im klassifikatorischen Sinne) aufzusuchen und die Szene mit ihm zu wiederholen und so weiter bis das Haar die Runde durch die ganze Klasse der Schwiegersöhne gemacht hat[1]. Projizieren wir diese Ereignisse zurück in die Urhorde, so erhalten wir bald einen Einblick in die Verhältnisse, die auf den Tod des Leittieres folgen mußten und auch eine Erklärung der Bräuche der heutigen Primitiven.

Die Klasse der Gammona besteht aus den „Schwiegersöhnen", aus den Gatten oder zukünftigen Gatten der Töchter des Toten. Dies waren aber in der Urhorde die Brüder; nachdem ihnen ihre Tat gelungen war, zerfiel ihre Organisation und die früheren Freunde wurden Feinde. Die plötzliche Veränderung ihrer Lage mußte notwendig die erste Spaltung im Ich herbeiführen. Sie kämpften jetzt gegen ihre Brüder, mit denen sie vereint den Vater besiegt hatten, ein jeder von ihnen handelte wie der Vater auch früher gehandelt hatte, ein jeder war sozusagen unwillkürlich zum Rächer des Vaters geworden. Aus der Masse heraustretend war nun jeder ein Einzelner, eine Persönlichkeit und stand, wie früher der Vater, der Masse gegenüber. Dazu war ja auch eine physische Grundlage der Identifikation geschaffen worden, sie hatten den Vater getötet, aufgegessen, sich in seine Haut gehüllt, seine Schienbeine, Haare oder das Haupt als Trophäe aufbewahrt[2]. Aber diese Identifikation war keine vollständige. Ein Rest der Persönlichkeit blieb an den Brüdern verankert in der revolutionären Einstellung; für diese Seite des Ichs waren die Kämpfe, die nach dem Tode des Vaters folgten, nur zahllose Neuauflagen jener ersten großen Schlacht. Wenn bei den Baputi der Häuptling der Duikersippe gestorben ist, organisieren die Männer eine große Jagd auf ihr Totemtier. Das Tier wird geschlachtet, die Haut wird ihm abgezogen und der tote Häuptling wird in diese Haut gehüllt be-

1) Spencer and Gillen: Northern Tribes of Central Australia. 1904. 510, 511.
2) Das einschlägige Material soll in Buchform erörtert werden.

graben[1]. Hier haben wir es deutlich: die Totenopfer sind Wiederholungen des unbewußt begangenen Mordes. Die Sklaven, die am Grab des Häuptlings fallen, die Tiere, die ihm zu Ehren geschlachtet werden (besonders häufig sind es Hühner oder überhaupt Vögel, die seine Seele ins Jenseits mitnehmen)[2], sind die Brüder, die am Grab des Vaters noch fallen mußten und zugleich Doublettenbildungen des Urvaters. Einerseits also wiederholt der Einzelne seine Empörungssünde, andererseits wiederholt er sie in einer Form, die zugleich als Strafe der Sünde erscheint. Auch hat er ja die Vorstellung, durch das Essen des Vaters neue Kräfte erhalten zu haben; Ideal stammt ja von *Eidolon*, Erinnerungsbild, Seele eines Toten[3], d. h. die Brüder erwarben sich ein Ich-Ideal, indem sie sich mit dem toten Vater identifizierten. Sie hatten ihn gegessen, introjiziert, er war ein Teil ihres Ichs geworden und „was er früher durch seine Existenz verhinderte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus den Psychoanalysen so wohl bekannten „nachträglichen Gehorsams[4]". Ein anderer Teil ihres Ichs war noch mit dem Massen-Ich der Bruderhorde, d. h. mit den anderen Brüdern identisch geblieben und so bildeten sich die beiden Kristallisationspunkte im Ich heraus, die wir als „Ich-Ideal" und als „Aktual-Ich" zu unterscheiden pflegen. Der Mensch will stets aus der Masse heraus, er strebt einem Ideal nach, welches er ebensowenig erreichen kann, wie es die Kinder dem Vater gleich tun können, und bleibt im Grunde doch der, der er wirklich ist. Einer unter den Vielen. Nur indem er den Vater tötet und sich mit ihm identifiziert, erwirbt er sich ein Ich-Ideal[5] und die übernatürliche Kraft, die er sich so erworben, stammt von der zweiten

1) G. W. Stow: The Native Races of South Africa. 1905. 415.

2) Vgl. die Deutung der kleinen Tiere im Märchen Freuds: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921. 124. (Rank.)

3) E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 186.

4) Freud: Totem und Tabu. 1903. 132, 133.

5) Die Sachlage ist eigentlich komplizierter als es aus der Darstellung im Text erscheint. Das narzißtisch-infantile Ideal-Ich wird mit der Bildung der ersten Masse auf den Vater projiziert, um dann wieder in der Theophagie (Vateressen) ins Ich einbezogen, introjiziert zu werden. Dadurch wird das Ich zweischichtig und hier setzen unsere obigen Spekulationen ein.

Person her, die nun in ihm immanent geworden ist. Manche primitive Völker glauben, daß der Mörder, besonders wenn er sein Opfer aufgegessen oder einen Teil seines Körpers als Amulett aufbewahrt hat, nun von dessen Seele als Schutzgeist begleitet wird. In Nordamerika zieht sich der Jüngling in den Pubertätsjahren in die Einsamkeit des Waldes zurück. Dort kasteit er sich und fastet und weint unaufhörlich. Er fleht die Manitus an, sie möchten doch Mitleid mit ihm haben und ihm eine Vision gönnen. Erscheint ihm nun in einer Wachvision oder im Traum irgend ein Tier, — häufig ist es dasselbe Tier, welches seinem Vater erschienen war, — so wird es zu seiner Pflicht, so lange zu jagen, bis er das Tier erlegt hat und aus der Haut des Tieres verfertigt er sich dann einen Medizinsack[1]. Seine Einstellung zu diesem „persönlichen Totem", wie es manche Ethnologen mit Recht nennen, ist ganz der ambivalenten Einstellung anderer Primitivstämme zu ihren Totemtieren analog. Obwohl er das Tier getötet hat, darf er dies nie wiederholen noch vom Fleisch des Tieres genießen. Das Tier beschützt ihn in allen gefährlichen Lebenslagen; dafür hat er aber besondere Feste und Opfer zu Ehren seines Schutzgeistes zu veranstalten. Dieser Schutzgeist bestimmt aber auch die persönlichen Eigenschaften des Einzelnen, wir würden sagen seine Charakterbildung, denn die Schutzgeister der Krieger sind Raubtiere, die der Schamanen Schlangen und übernatürliche Wesen, während feige Leute feige Tiere als Schutzgeister besitzen. Er gleicht dem Geist, den er begreift, sein Schutzgeist ist wie er sein will, es ist sein Ich-Ideal. Solches erlangt er aber, indem er in den Pubertätsjahren ein Tier, häufig das Totemtier seines Vaters, tötet, wie einst die Brüder in der Urhorde den Vater und die Haut des Tieres als Quelle seiner übernatürlichen Kräfte als Medizinsack aufbewahrten. Wir gewinnen demnach die wichtige Einsicht, daß die Abspaltung eines Teiles vom eigentlichen Ich in der Urhorde nach dem Tode des Vaters erfolgte, indem die Brüder sich mit dem Vater identifizierten. In dem äußeren Konflikt des Bruderkrieges war auch der Anlaß einer

1) Das Material ist von Frazer: Totemism and Exogamy. 1910. III. 370—456, zusammengestellt. Siehe auch meine früheren Ausführungen Imago VII. 472.

inneren Spaltung gegeben, der Krieg der Brüder wurde introjiziert und lebt in uns in den Konflikten zwischen Aktual-Ich und Ich-Ideal weiter. Damit gewinnen wir aber auch die Möglichkeit, eine der uns bekannten Psychoneurosen auf ihre Urform in der Phylogenese zurückzuführen. Wir meinen die Melancholie und schicken gleich voraus, daß wir es in dieser Zurückführung mit dem geistigen Eigentum von Professor Freud zu tun haben, der diese Ansicht schon früher im Privatgespräch ausführte. Da ich eigentlich, ohne es bewußt zu wollen, durch das ethnologische Material zu diesen Ausführungen gedrängt war, bat ich Herrn Prof. Freud um seine Einwilligung, mich auf seine Ansicht berufen zu dürfen, die mir auch gütigst erteilt wurde. Es wird am besten sein, von der Arbeit Freuds über „Trauer und Melancholie" auszugehen. Dort stellt Freud eine Reihe der Übereinstimmungen und eine Reihe von Abweichungen zwischen diesen beiden Störungen des Seelenlebens fest. Wir werden nun merken, daß, wenn wir von der Trauer des Kulturmenschen zur Trauer des Primitiven herabsteigen, die Ähnlichkeit der beiden Affektionen größer wird, die unterscheidenden Merkmale von Schritt zu Schritt schwinden. Die Selbstvorwürfe und Selbstbestrafungstendenzen, die in der Melancholie hervortreten[1], lassen sich ebensogut bei den primitiven Trauerbräuchen beobachten. In der Melancholie „vervollständigt sich dieses Bild, durch Schlaflosigkeit, Ablehnung der Nahrung und eine psychologisch höchst merkwürdige Überwindung des Triebes, der alles Lebende am Leben festzuhalten zwingt[2]", genau wie der Primitive sich in der Trauer auf alle erdenkliche Arten quält, straft und symbolisch tötet. Die Selbstanklagen des Melancholikers gehen von einer kritischen Instanz im Ich aus, der Konflikt liegt zwischen den zwei Hauptrichtungen des Ich. Bei Lichte besehen stellt sich aber heraus, daß diese Selbstanklagen eigentlich Klagen sind. Ursprünglich waren sie gegen eine andere Person gerichtet, die aber ins Ich einbezogen, mit einem Teil des Ich

1) S. Freud: Trauer und Melancholie. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. IV. 290.
2) Freud: ebenda.

identifiziert wurde[1]. Auch die Selbstbestrafungen in den primitiven Trauerbräuchen gelten ursprünglich dem Toten, d. h. dem Vater und sind nur gegen die eigene Person zurückgewendet. Ein Stück näher kommen wir freilich der primitiven Trauer in den Zwangsvorwürfen der Neurotiker nach einem Todesfall. „Von den drei Voraussetzungen der Melancholie, Verlust des Objekts, Ambivalenz und Regression der Libido ins Ich finden wir die beiden ersten bei den Zwangsvorwürfen nach Todesfällen wieder[2].“ Die narzißtische Regression der Libido äußert sich in der Melancholie besonders in der Verweigerung der Nahrungsaufnahme und in dem hartnäckigen Schweigen; nun können wir aber gerade die Entstehung dieser Tabus an den Trauerbräuchen der Primitiven mit Vorteil studieren. In Australien darf die Witwe und der Bluträcher, der von dem Toten gegessen hat, nicht reden, und vikariierend mit dem Redeverbot findet sich das Tabu des Essens von rotblütigen Tieren[3]. Wir finden in Melanesien, daß die Enthaltsamkeit nach dem Tode damit begründet wird, der Tote habe sich in die betreffende Speise verwandelt[4] und wenn die tabuierten Speisen dieselben sind, die andererseits beim Festmahl gegessen werden[5], so folgt daraus, daß in diesen ebenfalls der Tote steckt, daß es sich demnach um eine Wiederholung der Sünde der Anthropophagie handelt. Wir sind jetzt auf der Spur, um die Frage zu beantworten: was ist die eigentliche Sünde des Melancholikers? Oder anders ausgedrückt: in welcher Situation entstanden die Mechanismen, die heute noch in der Melancholie fortwirken? Nach dem Tode des Urvaters fiel sowohl die Massenorganisation wie die psychische Einheit der verbündeten Brüder auseinander. Draußen tobte der Bruderkrieg der Rivalen, im Inneren die Fehde zwischen dem neuerworbenen Ich-Ideal, welches die Sache des Vaters vertrat, und dem alten Aktual-Ich. Die Söhne

1) Freud: ebenda. 290, 291.

2) Freud: l. c. 300.

3) Vgl. die Arbeiten von Spencer und Gillen, Howitt, Roth.

4) R. Codrington: The Melanesians. 1891. 33. W. H. R. Rivers: The History of Melanesian Society. 1914. II. 361.

5) C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 164, 165.

hatten den Vater gegessen, sie strebten nach steter Wiederholung dieser Tat, aber etwas in ihnen war Vater geworden und hemmte die Wiederholung der Sünde. Tabuierte Speise, heißt es bei den Maori, ist eine Speise, in welcher ein göttliches Wesen steckt und wenn es die größte Insulte ist, die einem Menschen getan werden kann, ihn aufzuessen, wie hoch ist das Verbrechen erst anzuschlagen, wenn man die Götter ißt[1]? So strahlt das Verbot der Anthropophagie allmählich auf andere Speisen aus und wir erhalten das Bild der zunehmenden Nahrungsverweigerung, welches so charakteristisch für die Melancholie ist. Wir dürfen daher die Speiseverbote der Trauerzeit aus derselben Quelle wie die totemistischen Speiseverbote ableiten oder auch die letzteren als permanent gewordene Trauerzeitverbote auffassen. Ebenso müssen wir in dem großen Schmaus, in dem die Trauerperiode beendet wird, ein dem Totemsakrament analoges Durchbrechen der Verbote erblicken. Der Melancholiker verweigert die Nahrungsaufnahme und straft sich auf allerhand Art und Weise, weil er die große Sünde begangen, den Vater getötet und aufgegessen hat[2]. Durch diese Tat hat er aber den Vater als Ich-Ideal introjiziert und damit auch den Kampf zwischen Vater und Sohn, Bruder und Bruder als Konflikt zwischen Ich-Ideal und Aktual-Ich verinnerlicht. Wo bleibt aber die Erklärung der Periodizität im Ablauf der Manie und Melancholie? Wenn wir die Melancholie gefunden haben, kann die Manie nicht allzuweit sein.

Prof. Freud sagt in seiner öfter zitierten Arbeit, daß die Phase des Triumphes, die der Manie entsprechen würde, bei der normalen Trauer nicht zu konstatieren sei[3]. Natürlich trifft dies zu für die Trauerarbeit, wie wir sie in unserer Beobachtung im Alltagsleben finden, nicht aber für die Primitiven. Im Gegenteil, wir können feststellen, daß die Trauerzeit hier häufig in einer Orgie, einem großen Fest-

1) E. Shortland: Maori Religion and Mythology. 1882. 25, 26.
2) Vergl. K. Abraham: Klinische Beiträge zur Psychoanalyse. 1921. 256—258.
3) Trauer und Melancholie. Zeitschrift. IV. 298.

schmaus oder sogar in einem Kriegszug endet[1]. Wenden wir uns nun der letzten Möglichkeit zu.

Die Trauerzeit ist beendet, wenn der Tote gerächt, d. h. in der Person seines vermeintlichen Mörders zum zweitenmal getötet wurde. Ein Fall von den Lepers Inseln. Ein Vater verfällt in eine wahre Melancholie nach dem Tode des Sohnes und verweigert jegliche Nahrungsaufnahme, bis er nicht Menschenfleisch erhält. Damit ist die Trauer beendet[2]. In Australien finden wir zwei Möglichkeiten. Die Trauerperiode dauert bis der Tote gerächt ist, d. h. bis jemand, gewöhnlich ein fremder Schwarzer, den die Medizinmänner als Ursache des Todes bezeichnet haben, getötet wird, oder bis die Knochen feierlich gesammelt und ebenso feierlich in Stücke zerschlagen wurden. Sonst mag auch in Afrika z. B. ein Tier an Stelle des Menschen am Grab geopfert werden, aber was mit dem Tode angefangen, muß mit dem Tode enden. Der Mord, der unbewußterweise hinter jedem Tode steckt, muß wiederholt werden, und zwar entweder an der Leiche selbst, (Zerschlagen der Knochen) oder an einem Substitut[3].

Wir übersetzen nun die Beschreibung, die Forbes über die Festlichkeiten nach Beendigung der Trauerperiode in Timor gibt. Tiere werden in Unmengen geschlachtet, um die unersättliche Nahrungsgier dieser Wilden zufriedenzustellen. Sie verschlingen das Fleisch im halbrohen Zustand und trinken dabei ausschließlich den kräftigsten Arrak. Unter dem Einfluß des Alkohols springen die Weiber auf und es beginnt ein Rundtanz mit Trommelschlag. Anfangs geht es schön langsam, dann immer schneller, jetzt unter allgemeinem Gebrüll in einem rasenden Tempo. Auch die Männer werden von der Aufregung angesteckt, sie kleiden sich in ihren Kriegsschmuck und schließen sich dem Tanze an. Das Toben steigt immer höher, bis die Teilnehmer

1) Siehe vorläufig R. Hertz: Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. L'année sociologique. X. 1907, und die australischen Verhältnisse in den bekannten Quellen.

2) R. Codrington: The Melanesians. 1891. 344.

3) Das Quellenmaterial zu diesen Sätzen soll später veröffentlicht werden.

erschöpft zusammenbrechen[1]. Die Manie kommt also auch hier wie in der klinischen Praxis nach der Melancholie[2]. In der Melancholie waren alle Besetzungen ins Ich zurückgezogen. Die Objekte verlieren ihre Bedeutung, selbst der Aggressionstrieb wendet sich ab von der Außenwelt und findet sein Objekt in dem eigenen Ich. In der Manie strömen diese gebundenen Besetzungen wieder auf die Objekte zu, es entsteht eine Tendenz, möglichst viele Objekte der Reihe nach zu besetzen. Der Melancholiker greift sich selbst an; in der Manie erfolgt die Projektion, er greift andere an. In der Trauerperiode bringt sich der Primitive selbst Wunden bei, es endet damit, daß er andere tötet. Das Merkwürdige an der Sache ist nur dieses; nachdem er den Vater oder den Verwandten gerächt und den Feind getötet hat, identifiziert er sich mit diesem Feind genau so wie früher mit dem Vater. Aus den Haaren des Toten verfertigt man das Tana, ein zigarrenförmiges Abzeichen des Bluträchers bei den Warramunga. Da die Haare sonst in den Heiratsbräuchen des Stammes eine große Rolle spielen, müssen wir in dem Tana ein Penissymbol erblicken. Nun erreichen die Bluträcher ihr Ziel, der Feind ist tot. Jetzt wird sein Nierenfett herausgeschnitten, um seine Kräfte zu erben. Schon Wundt sieht in der magischen Bedeutung des Nierenfettes eine sexuelle Bedeutung: in den Kräften, nach denen es den Primitiven gelüstet, sind wohl auch die sexuellen Kräfte und diese in erster Reihe inbegriffen. Wenn die eigenen Toten gegessen werden, so heißt es, man will ihre Eigenschaften erben. Bei dem Feind heißt es aber ebenso, seine Kräfte sollen auf den Esser übergehen. Die Zauberknochen, die aus dem Schienbein oder Vorderarm des Toten hergestellt werden, dienen dazu, seinen Mörder auf magischem Wege durch bloßes Hindeuten zu töten, andererseits stirbt der Mörder, er wird vom Feuer aufgezehrt, wenn man diese Knochen ins Feuer steckt. D. h. der Mörder wird mit dem Toten

1) H. O. Forbes: A Naturalists Wanderings in the Eastern Archipelago. 1885. 436.

2) Wie Prof. Freud mir brieflich mitteilt, war es diese Umkehrung der Reihenfolge (Manie = Urvatermord müßte der Melancholie = Urtrauer vorauseilen), die ihn von der schriftlichen Ausarbeitung seiner Theorie abhielt.

identifiziert[1]. Und nun die Ideologie der Kopfjagd. Die Trauerperiode ist in Indonesien mit der Rückkehr der Krieger beendet, denen es gelungen ist, Feindesköpfe zu erbeuten. Wenn in Nias ein Häuptling gestorben ist, schreibt Frieß, müssen eine Anzahl Köpfe abgeschlagen werden. Hat man sich diese Köpfe verschafft, so begibt man sich an das Grab und der älteste Sohn bietet dem Toten sein Opfer an mit Worten, die Frieß wie folgt übersetzt: „Frei von Vorwurf ist der Mann, los von Schuld ist nun dein Sohn, hast empfangen deinen Anteil, deine Ehre, deinen Lohn.“ Darauf geht man nach Hause, wo der Priester den Geist des Toten anruft: „Erwürg nicht unsere Knaben mehr, gezollt ist dir dein Anteil schwer, erwürg nicht unsre Söhne mehr, du hast nun deinen Ruhm und Ehr[2].“ Der Feind fällt als eine Ablösung der Söhne, die der Tote erwürgen würde; die Beziehung zwischen Blutrache bzw. Kopfjagd und Ödipuskomplex ist ja klar, wenn wir auch die genaue Erklärung noch etwas aufschieben müssen. Für uns bleibt es das Wichtigste zu wissen, daß der Kopfjäger die Schädel der erbeuteten Feinde als seine Schutzgeister betrachtet, daß er sie mit den Schädeln der eigenen Ahnen zusammen aufbewahrt, daß er von ihnen sogar wie von den Ahnen die Befruchtung der Frauen des eigenen Stammes erwartet. Die Dayak sind sogar so freundlich, uns durch einen nicht „zufälligen“ Vergleich den wahren Sinn der Kopfjagd zu verraten: „Wenn wir auf einer Expedition außerhalb der Stammesgrenzen angelangt sind und Köpfe erbeuten wollen, so machen wir jeden nieder, selbst wenn es unser eigener Vater wäre[3].“ Und nun gar in Melanesien; auf den Salomo-Inseln geht nach dem Tode des Häuptlings eine Kopfjägerexpedition los. Es wird dabei auch ein Sklave erbeutet und dieser Sklave ist der rechtmäßige Thronerbe des toten Häuptlings[4]. Um die Bedeutung dieser Angabe richtig zu werten, muß man aber wissen, daß das Sklavenerbeuten sonst bei einer Kopfjägerexpedition eine Mil-

1) Das Material soll in meinem Buch „The pointing bone“ veröffentlicht werden.

2) J. P. Kleiweg de Zwaan: Die Insel Nias bei Sumatra. I. Die Heilkunde der Niasser. 1913. 32.

3) H. Ling-Roth: The Natives of Sarawak and British North Borneo. 1896. II. 159.

4) W. H. R. Rivers: The History of Melanesian Society 1914. II. 100, 101.

derungsform des Köpfens ist, und wenn also „der Geköpfte" zum Häuptling wird, so ist es eigentlich der tote Häuptling, den man köpfen (kastrieren) will. Die Tugeri in Neu-Guinea fragen den Namen ihres Opfers, bevor sie ihm den Kopf abschlagen. Mit dem Namen verfügen sie über seine Seele und geben diese Seele ihrem eigenen Sohn oder einem Kinde aus der Verwandtschaft als Schutzgeist. Dies geschieht, indem das Kind umgetauft wird und von nun ab den Namen des getöteten Feindes erhält[1]. D. h. Kind und Feind werden identifiziert, der Feind wird an Stelle des Sohnes wie oben an Stelle des Vaters getötet. Die gewaltsame Tat, welche von der Melancholie der Trauer befreit, ist daher eine Wiederholung jener Urtat, welche die Trauer zuerst hervorrief, aber an einem neuen Objekt. Nicht die Urtat wird in der Manie wiederholt, sondern diese Wiederholung, darum hinkt sie der Melancholie nach. Wir haben jetzt das vollkommene Bild beisammen, ganz wie es Prof. Freud annahm, aber bisher, die obige Schwierigkeit in der Reihenfolge berücksichtigend, nicht ausführte. Die Söhne erschlugen den Vater in einer Phase der manischen Erregung und verfielen darauf in die erste Melancholie, entstehend aus dem Konflikt des neuerworbenen Ich-Ideals mit dem alten Aktual-Ich und aus der neurotischen Hemmung der oralen Funktionen nach dem Verzehren des Urvaters. Auch die Periodizität dieser Affektion ließe sich auf dieser Grundlage als archaischer Rest einer tierischen Erbschaft deuten. Wir haben es ja bereits evident gemacht, daß der Urvater nur in der Brunstzeit erschlagen werden konnte[2]. Nur zur Brunstzeit konnten die zielgehemmten in direkte Sexualtriebe zurückverwandelt werden, nur in der Brunstzeit konnten sie den Mut aufbringen, den Vater anzugreifen, wie übrigens auch nur damals eine Ursache dazu vorhanden war. Das Benehmen eines Manischen ist dem eines Tieres in der Brunstperiode nicht so unähnlich, und damit wäre auch

1) G. A. Wilken: De Verspreide Geschriften. IV. 1912. 79—81.

2) Leider bin ich wieder gezwungen, mich hier auf noch unveröffentlichte Arbeiten, namentlich auf meine Deutung der zentral-australischen Intichiumariten als Überbleibsel der Brunstzeit und Wiederholungen des Ödipuskonfliktes der Urhorde, zu berufen. Siehe übrigens Zeitschrift VI. 396 und VII. 524.

das Überströmen der Besetzungen auf die Objekte erklärt. Die Melancholie entspräche dann der Periode der reinen Nahrungsaufnahme, der Zurückziehung der Libido von den Objekten und der Konzentrierung der Libidomengen im Ich. Freilich nicht einer normalen, sondern einer gestörten Unbrunstperiode; die Nahrungsaufnahme ist eben durch das keimende Sündenbewußtsein, durch die Ichspaltung gestört; man ißt nichts, weil man den Urvater gegessen hat.

In Indonesien dauert die Trauerzeit solange, bis man einen feindlichen Schädel erbeutet hat, in Australien bis ein Feind zur Sühne des Zaubermordes getötet wurde. In der manischen Phase dieser Kriegszüge wird der Konfliktstoff der Melancholie wieder nach außen verlegt, so wie die rassengeschichtliche Periode der Bruderkriege (endopsychischer Konflikt der Melancholie) durch das Auftreten einer fremden Horde ihr Ende nahm. Damals konnten nur jene Horden im Kampf ums Dasein bestehen, die eine Organisation mit mehreren verbündeten Männern schufen und dieser Männerbund war erotisch auf den homosexuellen Lustgewinn im Gemeinbesitz der Frauen (Gruppenehe) basiert. Der Zusammenstoß erfolgte nun und in der Tötung des Feindes wurde der Vatermord, in der Vergewaltigung der fremden Weiber der Inzest wiederholt[1]. Die Manie ist eigentlich nicht unmittelbar die Wiederholung der Urtat des Vatermordes, sondern die Wiederholung einer Wiederholung an einem Ersatzobjekt, welche eine Periode des innerstämmlichen Konfliktes der Rassengeschichte beendete. Daher folgt die Manie auch klinisch der Melancholie. Sowie der einzelne erst nur die libidinösen Bindungen der Familie kennt, dann in der Pubertätszeit im Gemeinbesitz der Weiber mit anderen Männern lebt (freie Liebe, Prostitution), endlich den Lebenskampf bestehend, sich eine fremde Frau erwirbt, folgte in der Geschichte der Rasse auf den Urhordenzustand die Gruppenehe und auf die Gruppenehe die Exogamie[2].

1) Diese Auffassung von der Bedeutung der fremden Horde in der Stammesgeschichte soll an anderer Stelle ausführlicher begründet werden.

2) Vgl. über die Reihenfolge der Gesellschaftsformen teilweise abweichende, teilweise auch ähnliche Theorien in der psychoanalytischen Literatur. Freud: Massenpsychologie 125. J. C. Flügel; The Psycho-Analytic Study of the Family. 1921. 178, 179

Die Nachtrauerzeit bedeutet die Wiederholung dieser Epoche der Menschheitsgeschichte von dem Tode eines Stammesmitgliedes (Vater) bis zum Tode eines Fremden, von dem Ödipuskampf durch die Urmelancholie zur Wiederholung des Ödipuskampfes an einem neuen Objekt in der Urmanie. Die Theophagie, das Aufessen des toten Vaters, bedeutet den Anfang, die Wiederholung dieser Tat an einem Tier oder an dem Feind das Ende dieser Periode. In der Umkehrungsform finden wir diese Urszene in den Berichten über die Initiation der australischen Schamanen. Der Schamane wird von den Geistern wie ein Wildbret in Stücke zerlegt, dann wieder schön zusammengesetzt und in einer neuen, übernatürlichen Form zu neuem Leben erweckt. Die Geister, die dies tun, sind Ahnengeister, d. h. Vertreter der Vaterimago.

Die Erzählung ist uns genau wie bei der Pubertätsfeier in Umkehrungsform überliefert; es sollte heißen, die Söhne töteten und aßen den Vater und indem sie sich mit ihm identifizierten, brachen sie die Schranken der Masse durch und gewannen von dem Vater, der in ihnen, als ein Teil ihres Selbst auferstanden war, eine neue überinfantile, d. h. überirdische Macht[1]. Ein Zug der Berichte bleibt aber unerklärt, nämlich der Quarzkristall. Zwei Werkzeuge charakterisieren den australischen Schamanen, der Zauberknochen und der magische Quarzkristall. Können wir diese beide als Objektivationen menschlicher Triebrichtungen aufzeigen, so haben wir das Rätsel des australischen Medizinmannes gelöst und damit wahrscheinlich auch den Geist der Medizin und der empirischen Wissenschaft im allgemeinen in *statu nascendi* erfaßt. Der Quarzkristall muß irgendwie mit den Eingeweiden zusammenhängen und irgendein Stoff sein, in den sich das gegessene Fleisch des Vaters verwandelt hat, denn es heißt ja regelmäßig, die Geister entleiben den zukünftigen Doktor der Medizin und versehen ihn an Stelle der vergänglichen menschlichen Ein-

1) Über Schamanenweihen in Australien siehe vorläufig Hubert et Mauss: L'Origine des Pouvoirs Magiques dans les Sociétés Australiennes. Mélanges d'Histoire des Religions. 1909. 131.

geweide mit funkelnagelneuen Geisterverdauungsorganen und außerdem mit einem Quarzkristall, welcher sich auch im Bauch oder in den Eingeweiden des Medizinmannes aufhält. Unseren Voraussetzungen entsprechend, werden wir sagen, das Fleisch des gegessenen Vaters hat sich in ein Exkrementalsymbol verwandelt oder wie einige australische Stämme sich ausdrücken, die Quarzkristalle sind die Exkremente des Himmelsgottes[1]. Wir werden es leicht verstehen, was es heißt, wenn der Quarzkristall in einem Wirbelwind einherfährt[2], wenn es sich im Innern des Schamanen als eigentlicher Sitz seiner Macht befindet und von ihm als tötliche Waffe in die Menschen hinein projiziert wird[3]. In Westaustralien heißt es laut Salvado, der Zauberer „Boglia-Gadak“ erhalte den Zauberstoff Boglia erst nach dem Tode seines Vaters, d. h. nachdem er ihn getötet hat[4]. Ebenso erhält bei den Awabakal der Zauberer den magischen Menschenknochen, wenn er an einem Grabe schläft[5]. Das Boglia hält sich im Bauche des Zauberers auf und wird von ihm in die Leute, die er töten will, hineingeschossen[6]. Laut Oldfield ist die einzige Quelle des Boglia der menschliche Körper, inbesondere der Anus[7]. Analoges findet sich in verschiedenen Erdteilen, z. B. in Neu-Guinea. Hier verläßt der Labuni, ein Krankheitsstoff wie der Boglia, den Körper des Zauberers *per rectum*[8].

1) G. F. Angas; Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand. 1847. II. 224. E. Palmer: Notes on some Australian Tribes. Journal of the Anthr. Inst. XIII. 296. Exkremente des großen Geiers bei den Kobeua. Koch-Grünberg: Zwei Jahre unter den Indianern. 1910. II. 155. Vgl. meine Auffassung der leichenfressenden Tiere als erster Totemtiere, Zeitschrift VII. 524. Über den Geier als primitives Totemtier der südamerikanischen Völker in einer folgenden Arbeit.

2) A. W. Howitt: On Australian Medicine Men. Journ. Anthr. Inst. 1886. XVI. 90. Derselbe: The Native Tribes of South-East Australia. 1904. 365.

3) Howitt: Native Tribes. 533. K. L. Parker: The Enahlayi Tribe. 1905. 35. usw.

4) Monsig. D. Rudesindo Salvado: Memorie storiche dell' Australia, particolarmente di Nuova Norcia e degli usi e costumi degli Australiani. 1851. 291.

5) L. E. Threlkeld: An Australian Language as spoken by the Awabakal. 1892. 48.

6) Salvado: l. c. 299. Grey: Journals of two Expeditions to North West and Western Australia. 1841. II. 84. 321, 337.

7) A. Oldfield: On the Aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological Society. III. 235.

8) C. G. Seligmann: The Melanesians of British New-Guinea. 1910. 640.

Die Bedeutung des Quarzkristalls ist allerdings eine ambivalente, denn der Medizinmann der Arunta wirft ja seine „Atnongara-Steine" in die Patienten, jedoch nicht um sie, wie sonst, krank zu machen, sondern um die Wirkung der bösen Geschosse zu vernichten und den Kranken zu heilen[1]. Es überwiegt aber die letale Wirkung, als deren Reaktionsbildung die Heilkraft zu betrachten ist. Die Anula im Norden kennen überhaupt nur böse Zauberer und sie lassen, in ernsten Fällen, die Medizinmänner der Nachbarstämme holen[2]. Als ärztliches Honorar gelten bei den Kobéua Carayurafarbe, Capsicum, Töpfe, Hängematten, Bogen, aber niemals Pfeile[3]. Was hat es aber für eine Bewandtnis mit den Pfeilen? Wahrscheinlich handelt es sich um etwas, das den Arzt besonders charakterisiert, dessen er sich aber schon schämt, da es einen überwundenen Standpunkt in seinem Entwicklungsgang darstellt. Denn sonst ist der Pfeil die Waffe der bösen Zauberer und Krankheitsdämonen[4] und es wäre eine unzarte Anspielung auf seine dunkle Vergangenheit, wollte man dem Arzt einen Pfeil verehren. Tatsächlich läßt es sich wenigsten in einem Falle nachweisen, wie eine Waffe zuerst in ihrer spielerischen Miniaturform zur magischen Waffe, dann zu einem Heilinstrument wird. Die Aderlaßbogen der Papua sind kleine Flitzbogen, mittels derer ein kleiner Pfeil auf eine bestimmte Hautstelle geschleudert wird, um ein Blutgefäß zu treffen. Bei den Isthmus-Indianern schießt der Operateur einen kleinen Pfeil mit einem Bogen in verschiedene Teile des Körpers des Patienten, bis zufällig eine Vene geöffnet wird. Der Pfeil wird in kurzem Abstand von dem Punkte gehalten, um einem zu tiefen Eindringen vorzubeugen[5]. Wenn wir demnach in den tötlichen Geschossen des bösen

1) **Spencer** and **Gillen**: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 525.

2) **Spencer** and **Gillen**: Northern Tribes 488, 489.

3) **Koch-Grünberg**: Zwei Jahre unter den Indianern. 1910. II. 156.

4) Siehe die Quellen in meinem Buch „A varázserö fogalmának eredete". (Ursprung des Zauberkraftbegriffes) 1914. 63, 240.

5) **Buschan**: Illustrierte Völkerkunde 1909, 192. **Bartels**: Die Medizin der Naturvölker. 1893. 268. **Spix** und **Martius**: Reise in Brasilien. 1823. I. 385. **H. H. Bancroft**: The Native Races of the Pacific States. 1875. I. 779.

Zauberers die Vorbilder der Heiltätigkeit, in dem bösen, oder wie es häufig heißt, schwarzen Zauberer den Vorläufer des Arztes zu erblicken haben, so wird es von Wichtigkeit sein, zu erfahren, ob wir auch auf dieser Stufe ein besonderes Hervortreten der analerotischen Komplexe beobachten können. Nun ist die Tätigkeit des primitiven Zauberers im Grunde genommen ebenso einförmig und sich stets gleichbleibend wie die des Medizinmannes. Der Medizinmann ist ein Mensch, der Krankheitsstoffe, Quarzkristalle in seine Mitmenschen hineinschießt und diese dann wieder heraussaugt. Die Spezialität des schwarzen Zauberers ist es, die Exkremente, dann auch Körperschmutz, Speichel, Blut, Speisenüberreste, Fußspuren usw. anderer Leute zu verbrennen, um diese auf solche Weise zu töten[1]. Der „Bangal" (Zauberer) tötet die Leute, indem er ihre Exkremente verbrennt. Auf diese Exkremente, die er sammelt, wirft sich der Zauberer „wie ein Geizhals auf den Schatz" sagt Beveridge[2].

Der schwarze Zauberer ist also jemand, der seine Feinde durch das Verbrennen ihrer Exkremente tötet. In dem Zauberer, d. h. dem schwarzen Zauberer, finden wir eine Übergangsform zwischen sadistisch-analerotischer Perversion und Zwangsneurose. Eine Verschiebung der direkten anal-sadistischen Tätigkeit auf die Exkremente sowie die Regression von der direkten Tat zur halluzinatorischen Wunscherfüllung, einer Handlung aus der Entfernung, ist bereits eingetreten, aber von einer eigentlichen Verdrängung dieser Triebe kann noch nicht die Rede sein. Diese erfolgt erst, indem der schwarze zum weißen Zauberer, der Mörder zum Heilkünstler wird und somit können wir sagen, daß die ärztliche Wissenschaft genau wie die Zwangsneurose ihre Entstehung der Verdrängung der sadistisch-analen Partialtriebe verdankt, daß somit der erste Zwangsneurotiker auch der erste Arzt gewesen ist. Zu dem Hineinschießen des Krankheits-

1) Siehe Frazer: Taboo and Perils of the Soul. 1911. Róheim: Das Selbst. Imago. VII. 1—39. (Körperschmutz, Speisenüberreste usw. als Exkrementalsymbole zu betrachten.)

2) P. Beveridge: On the Aborigines inhabiting the Great Lacustrine and Riverine Depression of the Lower Murray etc. Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. W. XVII. 70.

stoffes bei den Primitiven bietet ein Fall, den Brill beschreibt, die vollkommenste Analogie. Patient, 39 Jahre alt, leidet an Zwangsneurose. Er ist von Grübelzwang und Befürchtungen obsediert, die sich alle darauf beziehen, daß jemand getötet wird. Sein infantiles Sexualleben war durch eine erhöhte anale Tätigkeit charakterisiert, am merkwürdigsten war aber sein Hang zu Grausamkeiten. Er lernte früh mit Schießwaffen umgehen; er schoß kleine Vögel, Hasen und Eichhörnchen. In der Pubertätszeit wurde er plötzlich voller Mitleid; und eines Tages verspürte er nach dem Schießen eines Eichhorns Gewissensbisse. Von diesem Tage angefangen wurde es ihm sehr schwer zu schießen. Mit achtzehn Jahren setzte die eigentliche Zwangsneurose ein; jetzt litt er fortwährend an Obstipation. Medikamente halfen nichts, bis er eines Tages folgendes Spiel erfand, welches auch den gewünschten Erfolg hatte. Er spielte mit einer Spule von Zwirn, an der sich das Bild eines Kindes befand. Er rollte die Spule und beim Anblick des Bildes steckte er eine Nadel hinein. Nach vier oder fünf Minuten bekam er Stuhl. Später wurde das Spiel abgekürzt, er zeichnete ein Bild auf ein Papier und stellte sich vor, es sei ein Mädchen und warf seine Feder auf das Bild. Am Land nahm er sein Gewehr und feuerte ein paar Schüsse ab, und indem er sich vorstellte, er schieße Indianer, bekam er sofort Stuhl. In diesem Falle ist der Parallelismus zwischen Schießen und Defäzieren = Nichtschießen können, Verdrängung des Sadismus und Obstipation ganz evident. Ja er wiederholt sogar genau die Riten der primitiven Zauberer; auch diese stecken Nadeln in ein Bild, wobei die Handlung, da es sich um Liebeszauber oder um die Rache des verschmähten Geliebten handelt, auch als Coitus aufzufassen ist[1]. Das Kind, welches an der Spule herumgerollt wird, bedeutet die Fäzes und der Analogiezauber ist wirklich von Erfolg gekrönt, indem er diese tatsächlich hervorlockt. Aus dem Spiel mit der Feder, Herumwerfen der Nadel und Feder kam ihm einmal die Zwangsvorstellung, eine Nadel sei durch das Fenster in den Garten gefallen und von einem Kind verschluckt worden; ursprünglich, wie das Spiel zeigt, ein Wunsch,

1) Vgl. Róheim: Das Selbst. Imago. VII. 325.

welcher in eine quälende Angstvorstellung verwandelt wurde[1]. Ein Schritt weiter und er könnte den Zwang verspüren, Nadeln aus den Kindern zu entfernen, um sie vor dem Tode, den er selbst verursachen wollte, zu retten.

Es ist daher nicht abzuweisen, daß wir in der Zwangsneurose den eigentlichen Schlüssel zu den Anfängen der Medizin gefunden haben. Das Hauptcharakteristikum dieser Psychoneurose, das Gefühl unter dem Drucke eines unwiderstehlichen Zwanges zu handeln, findet sich in zwei Formen. Erstens in der ursprünglichen Form; der Medizinmann glaubt anders handeln zu wollen, aber dem Diktat eines übermächtigen Geisterzwanges nicht widerstehen zu können. Täglich beobachtet er ein kompliziertes Ritual, welches um jeden Preis ausgeführt werden muß. Wenn Freud gelegentlich die Zwangsneurose als die Tabu-Krankheit bezeichnet, so müssen wir sagen, daß der Medizinmann mehr als jeder andere Primitive sich durch ein Urdickicht von Tabus durchwinden muß. Dann die zweite Form. Selbst von dem Gefühle eines unwiderstehlichen Zwanges beherrscht, projiziert er dieses Gefühl in die Außenwelt; er bezwingt, anstatt bezwungen zu werden. Er selbst kann den dunklen Trieben in seinem Unbewußten nicht widerstehen, ebensowenig können dies daher andere, kann es die unbelebte Natur den Zwangshandlungen oder Riten gegenüber, die diesen Trieben entspringen. Hier kommen wir wieder auf die Analerotik als Erklärungsprinzip. Ferenczi erklärt das infantile Allmachtsgefühl als eine Projektion der Tatsache, daß man dem analen Drang nicht widerstehen kann und er bemerkt, daß die Phase der magischen Worte und Gebärden beim Kinde ja hauptsächlich im Dienste seiner exkrementellen Funktionen steht[2] und hier materialisiert sich die Allmacht des Medizinmannes tatsächlich in einem Exkrementalsymbol (Quarzkristall). Daher werden auch die Zaubersprüche der Medizinmänner genau so mit der exkrementellen Tätigkeit zusammenhängen

1) A. A. Brill: Psychanalysis. 1914. 328.

2) Vgl. Ferenczi: Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes. Zeitschrift. I. 125, 130. Derselbe: Contributions to Psychoanalysis. 1916. 183.

wie seine Gewohnheit, die verschiedensten nutzlosen Gegenstände in seinem Medizinsack zu sammeln und mit Libido, d. h. mit magischer Kraft zu besetzen[1]. Die Grübelsucht des Zwangsneurotikers stammt aus der Ambivalenz sowie aus einer weitgehenden Libidobesetzung des Denkens und wäre wohl geeignet, die Entstehung der medizinischen Theorie sowie der theoretischen Wissenschaft überhaupt zu erklären.

Im großen und ganzen muß man sich daher sagen, daß alle Heilverfahren des primitiven Arztes auf eine gemeinsame Wurzel zurückzureichen scheinen. In allen Fällen wird an dem Körper des Kranken geschnitten, geknetet oder gesaugt, er wird beleckt und bepustet und ein Gegenstand, der nun als materialisierte Form der Krankheit gilt, wird aus ihm entfernt. Es ist schwer, eine so weitgehende Übereinstimmung der verschiedensten Völker und Rassen überall an Ort und Stelle unabhängig entstehen zu lassen, nehmen wir aber mit Tylor eine Wanderung dieser Sitte an[2], so muß sie eben mit der Menschheit gewandert sein, d. h. als ein gemeinsames Erbe der verschiedenen Rassen gelten, die sie alle von ihren gemeinsamen Vormenschenahnen mitbrachten. Eine solche Auffassung der Saugheilmethode als ur- und vormenschlich steht durchaus in Übereinstimmung mit dem biogenetischen Grundgesetz, da wir ja dieselbe Tätigkeit, nämlich das Saugen, auch beim Kinde am Anfang aller Entwickelung finden. Da der Medizinmann hauptsächlich durch Saugen heilt, müssen wir eine Fixierung auf einer sehr frühen Stufe der Libido-Entwickelung bei ihm annehmen, auf jener Stufe nämlich, in welcher die einzige oder hauptsächliche Lustbetätigung des Kindes in dem Saugen der Mutterbrust besteht. Der Medizinmann überträgt seine infantile Sauglust auf den Patienten und wir müssen daher sagen, die Forschungsreisen des Arztes auf dem Körper des Kranken, um die Krank-

1) Das Material zu diesen Behauptungen über den Medizinmann soll in Buchform mitgeteilt werden — ist aber in großen Zügen als wohlbekannt vorausgesetzt.

2) E. B. Tylor: Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization. 1870. 279—281.

heitsstelle aufzusuchen, seien Neuauflagen der tastenden Bewegungen des Kindes, das die Mutterbrust sucht. Wir haben hier die kulturhistorischen Äquivalente der bekannten Rettungsphantasie; der Mutter das Leben verdankend, rettet der Arzt die Kranken. Nun bezeichnet aber Abraham jene erste Phase der Libido-Entwickelung als die orale oder kannibalistische Stufe und gibt uns somit schon einen Wink, um die Differenzierungsstelle des ärzlichen Berufes nicht nur in der Onto-, sondern auch in der Phylogenese nachweisen zu können. Kannibalistische und sadistische Phantasien ließen sich bei Abrahams Patienten auf jene Situation zurückführen, in welcher das Kind tatsächlich Blut, d. h. Muttermilch saugt und unumschränkte Gewalt über die passiv sich darbietenden Brüste besitzt. Ein Patient erzählt, er habe seit seiner Kindheit „kannibalistische Vorstellungen“. Im vierten Lebensjahr hatte er eine Pflegerin gehabt, der er sehr zugetan war. Sie war es, die im Mittelpunkt der kannibalistischen Phantasien stand. Der Patient wünschte sich noch in späterer Zeit oft in sie hineinzubeißen und sie mit Haut, Haaren und Kleidern zu verschlingen. Er verspürt manchmal ein plötzliches Verlangen nach Milch oder Fleisch und es scheint ihm, als suche er einen Ersatz für Menschenfleisch. Von hier führte die assoziative Bahn zu der Phantasie, in die weibliche Brust zu beißen und hier war dann die Verknüpfung von Fleisch und Milch unmittelbar gegeben[1]. Auch der Medizinmann verknüpft die Sauglust mit dem Kannibalismus in ebenso konstanter Weise. Wir haben ja oben bereits nachgewiesen, daß der Medizinmann oder Schamane sein Ich-Ideal durch Aufessen des Vaters in sich einverleibt und jetzt finden wir, daß er die Kranken durch Saugen heilt. Noch auffälliger aber ist dieser Zusammenhang bei dem bösen Zauberer; er wird ständig als ein Blutsauger und Menschenfresser bezeichnet. In Zentralafrika verwandelt sich der Zauberer durch seine Zaubermittel in eine Hyäne, einen Leoparden oder irgend ein anderes Tier, welches Leichen frißt, Zauberei und Kannibalismus werden mit dem-

1) K. Abraham: Klinische Beiträge zur Psychoanalyse. 1921. 239.

selben Worte bezeichnet[1], genau wie die Betoyasprachen in Südamerika nur ein Wort für den Zauberer und den Jaguar besitzen[2]. Bei den Ba Thonga vererbt sich die Kraft des bösen Zaubers durch die Mutter, sie wird mit der Muttermilch eingesogen. Diese Baloyi essen die Leute und sie töten sie auch, indem sie ihr Blut aussaugen. Der Baloyi hat nur Macht über seine eigenen Verwandten, die liefert er den anderen Baloyi aus zur gemeinsamen Kannibalenmahlzeit. Nicht nur der Zauberer und Menschenfresser, auch jeder, der Inzest begeht, ist ein Baloyi[3]. In Eweland sind die Hexen Leute, die ewig nach Blut lüstern sind. Sie setzen sich auf den Schlafenden und saugen an ihm, bis er stirbt. Anstatt Blut trinken sie auch Kokosnußwasser oder Palmwein[4]. Die Hexe oder „adze" hängt aber auch mit der Analerotik zusammen, da dieses Wesen den Leuten ihr Eigentum stiehlt und wenn es nichts zu stehlen findet, die Gedärme ihrer Opfer frißt. Das „adze" fühlt sich besonders durch den Misthaufen angezogen[5]. Die Grundlage des Subachentums in Westsudan besteht darin, daß man einem Mitglied der eigenen Familie die Macht zutraut, das Leben des Mitmenschen zu stehlen und in kannibalischer Form verzehren zu können[6]. Ein Subache kann keinen Menschen in seine Gewalt bekommen, der ihm nicht verwandt und somit von Natur in gewissem Sinne zu eigen ist[7]. So ist es bei den Mande; die Bosso kennen aber einen anderen Typus, der mehr ein blutsaugendes wie ein menschenfleischessendes Wesen ist. Ein solches Wesen streift nicht nur die Kleider, sondern auch die Haut von seinem Körper ab und wird so ein über und über rotes Geschöpf, das überall die Möglichkeit findet, einzudringen. In dem Anus hat der Subache einen

1) A. Werner: The Natives of British Central Africa. 1906. 84. Vgl. ebenda 169.

2) Th. Koch-Grünberg: Zwei Jahre unter den Indianern. 1910. II. 155.

3) Junod: The Life of a South African Tribe 1913. II. 461—467.

4) J. Spieth: Die Ewe Stämme 1906. 682, 724.

5) Spieth: l. c. 832, 850, 906.

6) L. Frobenius: Kulturtypen aus dem Westsudan. 1910. (Ergänzungsband XXXV. Petermanns Mitteilungen Nr. 166.) 76.

7) Frobenius: l. c. 77.

Saugapparat, der wie der Rüssel eines Elephanten gebildet ist. Den läßt er aus dem Leibe und führt ihn in die Mundöffnung des Opfers oder auch durch die Nasenlöcher, um alles Blut aufzusaugen. Andere Subachen haben ein kleines Trichterchen, das wie ein Schröpfkopf gebildet ist, womit sie das Blut aufsaugen[1]. In Europa finden wir menschenfressende und blutsaugende Hexen und Vampyre und in einem italienischen Märchen benützen die Hexen sogar direkt eine Art Schröpfkopf, um ihren Opfern das Blut zu entziehen[2].

Wir können nun den Vergleich zwischen dem Todeszauberer und dem Medizinmann fortsetzen. Der Zauberer stiehlt die Exkremente, um sie zu verbrennen, der Medizinmann macht krank, aber er heilt auch, indem er Exkrementalsymbole in den Körper hineinschießt, die er dann durch Saugen entfernt. So wie die lebensrettende Tätigkeit des Medizinmannes eigentlich eine Umkehrung der lebensspendenden Tätigkeit der Mutter ist, sehen wir auch hier eine teilweise Umkehrung der physiologischen Vorgänge. Das Kind saugt Milch aus der Mutter und gibt es in der Form von Exkrementen von sich; der Medizinmann schießt Exkremente in seine Opfer und saugt nicht Milch, sondern Exkremente heraus. Medizinmann und Zauberer gehören zueinander wie die Kehrseiten einer Medaille; beim Zauberer finden wir die sadistisch-unsublimierten, beim Medizinmann dieselben Triebe in einer durch Identifikation mit dem Opfer gehemmten, d. h. sublimierten Form. Der Zauberer läßt seinem Opfer das Blut aus den Adern fließen, oder er saugt an ihm, bis er stirbt; der Medizinmann tut eigentlich dasselbe, er läßt seinen Patienten zur Ader, er saugt Blut oder andere Substanzen aus der Wunde, er beleckt die kranke Stelle — aber anstatt den Patienten, nachdem er doch schon die Anstalten dazu getroffen hat, ganz aufzufressen, heilt er ihn[3]. Jm großen und ganzen

1) Frobenius: l. c. 82.

2) Siehe das Material in Róheim: Adalékok a magyar néphithez (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1920 und das italienische Märchen in Leland: Etruscan Roman Remains. 218.

3) Hier berühren sich meine Ausführungen aufs engste mit denen von Dr. Simmel, der in seinem Berliner Kongreßvortrag darüber sprach, daß der Patient in der Analyse den

darf der Zauberer als Analerotiker, der Medizinmann oder Arzt als Analcharakter gelten. Das Kind spielt mit seinen Exkrementen und reagiert mit Haß auf jede Einmischung in seine Lustsphäre. In diesem Haß, der zuerst den Eltern gilt, sieht Jones das Vorbild der ambivalenten Störung des späteren Liebeslebens[1]. Der primitive Zauberer findet, den Gang der Phylogenese wiederholend, Elternsubstitute im Fremden, dem er nach den Exkrementen trachtet und den er haßt, aber mit dem er sich auch identifiziert. Gewöhnlich übt er das Zauberwesen als Haupt-, das Heilen als Nebenbeschäftigung aus; später wird das Heilen allein bewußtseinsfähig, aber noch lange bezichtigen ihn die Spötter, Unbewußtes richtig herausspürend, mörderischer Absichten. „Der billigste Gassenwitz aller Zeiten und ein steter Trumpf in der Hand aller Hohlköpfe war es, den Arzt als Mörder seiner Patienten hinzustellen" — sagt Holländer. Ja man beneidete ihn quasi um sein angestammtes Recht: *Solis medicis licet impune occidere*[2]. Wenn Martial schreibt: *Nuper erat medicus nunc est vespillo Diaulus, Quod vespillo facit, fecerat et medicus*[3], so heißt es hier so im Spaß, war aber gewiß einst Volksglaube, wonach sich der böse Zauberer und dann auch der Arzt in leichenfressende Tiere verwandeln kann. Der Arzt ist aber auch der erste Sammler, der einzige unter den Primitiven, der seinen Nahrungserwerb nicht direkt, indem er ein Tier tötet, betreibt, sondern einen Lohn, Bezahlung erhält. Als Analcharakter ist er der erste Kapitalist; heißt es ja noch im Mittelalter *dat Galenus opes* und welcher Art diese „*opes*" ursprünglich sind, erfahren wir auch: „*Stercus et urina medici sunt prandia prima, Ex aliis paleas existis collige*

Arzt eigentlich aufißt, d. h. in sich introjiziert (zum Ich-Ideal nimmt) und den Gegessenen dann auch mit den eigenen Exkrementen identifiziert. Über den Stoffwechsel als Grundlage des Handels (Nahrung = Muttermilch, Geld = Fäzes) an anderer Stelle. Die Identifizierung eines „aufgegessenen" Liebesobjektes mit den Fäzes hat auch Dr. Abraham bei Melancholikern festgestellt (Berliner Kongreßvortrag).

1) E. Jones: Haß und Analerotik in der Zwangsneurose. Zeitschrift. I. 427. Derselbe: Papers on Psycho-Analysis 1918. 545.

2) E. Holländer: Die Karikatur und Satire in der Medizin. 1905. 174.

3) Holländer: 175.

grana[1]". In Australien sind der Quarzkristall (Analerotik) und der tödliche Zauberknochen eines Toten (Sadismus) die beiden Attribute des Arztes, bei den Primitiven wie im Mittelalter ist das Aderlassen die Urform der Chirurgie und das Purgativmittel das Alpha und Omega der inneren Heilkunde. — „Das Trifolium der Therapeutik war das Klistier, der Aderlaß und die Purganz" sagt Holländer[2]. So wie die aggressiven Symptomhandlungen der Zwangsneurotiker von ihnen selbst häufig als Schutzhandlungen, die der Besorgnis um das Leben geliebter Verwandten entspringen, gedeutet werden, so dienen auch die sadistischen Handlungen des Medizinmannes angeblich dazu, um dem Kranken das Leben zu retten. Eigentlich sind sowohl der Zauberer wie der Medizinmann schon Zwangsneurotiker zu nennen, nur daß sich die Zwangsneurose des Zauberers noch in einer primitiveren Phase der Umbildung befindet. Bei dem Zauberer haben wir eine Hemmung der sadistisch-analen Handlung und einen Verschiebungsersatz[3], bei dem Medizinmann aber auch die Umkehrung d. h. Reaktionsbildung. Die Reaktionsbildung wird durch die Identifizierung mit dem Patienten bedingt und wir haben bereits nachgewiesen, daß das Verzehren des Vaters als Urform der Identifizierung aufzufassen ist. Dementsprechend finden wir den Zauberer und Medizinmann als Vertreter der Vaterimago, da er sich ja in der Kannibalenmahlzeit mit dem Urvater identifiziert hat; der Vater spendet, der Medizinmann rettet das Leben. Tatsächlich spielt der Kannibalismus eine bedeutende Rolle im Leben des Zauberers und Medizinmannes; er erwirbt seine Fähigkeit, indem er Menschenfleisch ißt, oder aufgegessen wird und übt sie aus, indem er andere auffrißt und tötet, oder das Fressen bloß andeutet und heilt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Applizieren der Lippen auf die wunde Stelle eines hilflos daliegenden Mitmenschen als Überbleibsel des Auffressens zu betrachten ist und aus dieser destruktiven Handlung ist

1) Holländer: l. c. 181.
2) Holländer: l. c. 220.
3) Verbrennen der Exkremente an Stelle des anal-sadistischen Coitus.

die große lebensschützende Organisation der Kulturmenschheit mit all ihren ärztlichen Fakultäten und Vereinigungen geworden. —

Wir fragen jetzt: aßen alle Brüder der Horde vom Fleisch des Vaters? Gewiß nur diejenigen, die zur Zeit des Vatermordes genügend stark waren, um sich einen Bissen sichern zu können, und deshalb setzte bei diesen, die auch an dem nachfolgenden Bruderkrieg teilnahmen, die Verdrängung durch anale und orale Gegenbesetzung der Leiche ein. Diese bildeten den ersten Männerbund und das Verdrängte in ihnen gab den Anlaß zur Geheimtuerei in ihren Riten[1]. Unter ihnen wird es aber auch schon dispositionelle Momente, Unterschiede in der Verteilung der Libidoquantitäten unter den Partialtrieben gegeben haben. Manche waren stärker in den libidinösen Trieben fixiert, die mit den Nahrungsfunktionen zusammenhängen, in der Oral- und Analerotik. Diese blieben lebenslang an der Gegenbesetzung fixiert, sie hörten nicht auf, von dem toten Vater zu essen und sich selbst mit dem faulenden Leichnam zu identifizieren, während andere diese Stufe nach Beendigung der Trauerperiode überwunden hatten. Der Vater, den sie aufgegessen hatten, war die Verdrängung in ihnen; das Trennende, welches sie an der Ausführung ihrer genitalen Ödipuswünsche hemmte und sie zur Regression in die prägenitalen Organisationsstufen zwang. Indem dann auch diese der Verdrängung anheimfallen, entsteht heute eine Zwangsneurose, einst entstand auf diesem Wege die Medizin. Hören wir was Parkinson über die Einwohner der Gazelle-Halbinsel zu sagen hat. „Die anatomischen Kenntnisse der Eingeborenen sind, wohl infolge des Kannibalismus und dadurch erlangter Kenntnis von der Zusammensetzung des menschlichen Körpers und der Bedeutung der einzelnen Organe recht beträchtlich; man darf behaupten, daß ihre Kenntnisse in dieser Beziehung die eines gebildeten Durchschnittseuropäers bei weitem übertreffen. Sie können genau die Lage der einzelnen Körperteile angeben und sind imstande zu beurteilen, ob Leber, Lunge,

1) Vgl. W. H. R. Rivers: Dreams and Primitive Culture 1917/1918. 19.

Magen usw. in Mitleidenschaft gezogen sind[1]. Wenn aber die anatomischen Kenntnisse des Urmenschen von der Kannibalenmahlzeit herstammen, so werden wir wohl auf der richtigen Spur sein, wenn wir auch die medizinische Wissenschaft auf diese Urquelle zurückführen. —

Also ist der Zauberer ein Menschenfresser und Blutsauger, Blut wird ein Ersatz der Muttermilch. Als die Brüder den Vater getötet, sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken hatten, regredierten sie in die erste ontogenetische Phase der Libidoentwicklungen, in die kannibalisch-oralerotische Organisation.

Indem sie den Saugakt nun in der Theophagie des Vateressens wiederholten, wurde die Gegenbesetzung der väterlichen Leiche als Grundlage der ersten Hemmung, später der Verdrängung des Ödipuskomplexes geschaffen. Die Besetzung, welche zur Libidinisierung der Leiche diente, wurde aber dem Ur-Objekt, der Mutter entzogen und behielt die Spuren seines Urzieles an seiner neuen Verwendungstelle. Wenn die Arunta ihr Blut auf den Felsen fließen lassen, unter dem der Urahne des Känguruh-Totems begraben liegt, springen die jungen Känguruhgeister aus dem Felsen hervor. Nun haben wir aber gesehen, daß das Fließenlassen des Blutes die Emissio seminis bedeutet; das Felsengrab des Ahnen, aus dem die Känguruhs geboren werden, ist die Vagina. Unter dem Felsen liegt aber der Totemvater begraben[2], es scheint, als habe die Leiche durch die Besetzung mit infantil-oralerotischer Libido in der Kannibalenmahlzeit, mütterliche Qualitäten erhalten. Diese Libidoverschiebung scheint auch hinter der Wiedergeburt der Männerweiheriten verborgen zu sein. Die Jünglinge, heißt es, werden von einem männlichen Wesen getötet und gefressen; d. h. in der Umkehrung, sie essen den getöteten Vater und da dieses Essen in ihnen die lustbetonten Spuren

1) R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 107.

2) Die Beschreibung des Ritus siehe bei Spencer und Gillen, sowie Strehlow. Die Darstellung im Text setzt natürlich die Ergebnisse meiner Deutung im „Australian Totemism“ voraus.

des ersten Saugaktes wiederbelebt, werden sie nun die Kinder des Vaters, vom Vater wiedergeboren, sie identifizieren sich mit ihm an Stelle der Mutter. „Die Wiedergeburt ist eine Ablösung vom Weibe und soll die jungen Leute enger an die männliche Gesellschaft ziehen[1].“ Nun gibt es eine Reihe von Riten, in denen diese Wiedergeburt von dem getöteten Vater, der auch die Mutter bedeutet, dargestellt wird. In seiner Abhandlung über den Kolnidre hat Reik auf den Zusammenhang zwischen dem Brith und dem Totemopfer hingewiesen[2]. Nur das eine scheint ihm entgangen zu sein, daß es sich im Durchschreiten durch die Teile eines getöteten Wesens um die Geburt handelt. „Die Verbrüderung dürfte eben der ursprüngliche Sinn des Ritus sein, wobei dann dem zerteilten Tiere, dem gespaltenen Baum oder Felsen eine mütterliche Bedeutung zukommt. Das Hindurchschreiten Jahves durch die zerteilten Tiere dürfte also dem Hindurchschreiten der Juden durch das Rote Meer gleichzusetzen und als Geburtsritus zu fassen sein[3].“ Bei den Basuto erfolgt die Lustration, indem der Betreffende durch ein Loch im Körper des geschlachteten Tieres gezogen wird[4]. Als Peleus die Stadt Jolcos erobert, tötet er dessen König Akastos und auch die Königin Astydameia und läßt sein Heer durch die zerschnittenen Teile ihres Körpers in die Stadt einziehen. Die Gemahlin des Königs bald Astydameia, bald Hippolyte genannt, war nämlich in Peleus verliebt und abgewiesen worden; eine bekannte Abwehrformel der Mutterliebe des Sohnes (Potiphar), indem die Werbung auf die Mutter projiziert wird. Von der Gemahlin angestiftet, will der König den Peleus töten, er wird in der Einsamkeit den Kentauren zur Beute zurückgelassen, aber von diesen und Cheiron gerettet (Aussetzungsformel).

1) Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 114. Eine andere Quelle der Verdichtung der Vater- und Mutterimago ist in der Entwicklung der Genitalität nachweisbar. Bei niedrigen Tierarten dienen dem Männchen seine „Waffen“ dazu, um dem Weibchen den Coitus aufzuzwingen, (Gegner und Sexualobjekt, Vater und Mutter, in einer Person) bei höherstehenden Kampf der Männchen untereinander um das Weibchen.

2) Reik: ebenda. 134.

3) Róheim: Imago. VI. 398.

4) J. G. Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 1919. I. 408.

Die Sage handelt demnach von dem Töten des Vaters und dem Besitzergreifen der Stadt-Mutter und wir müssen das Töten der Astydameia, sowie das Hindurchschreiten durch ihren Leib als inzestuösen Koitus bzw. Wiedergeburt auffassen[1]. Nach der Geburt befreit sich die siebenbürgische Zigeunerin von der Unreinheit durch eine Umkehrung des Gebärens in ein Geboren-werden; hat sie einen Sohn gehabt, so schneidet sie einen Hahn, war es eine Tochter, eine Henne entzwei und schreitet durch die Stücke, dann essen die Männer den Hahn oder die Frauen die Henne[2]. In der Urhorde hatten die Brüder den Vater getötet und sie entsühnten die Tat, indem sie in der Theophagie den Gehaßten zum Geliebten, den Vater zur Mutter machten, Libidoquantitäten vom Urziel abzogen und die Leiche mit diesen Libidomengen besetzten. Sie aßen vom Vater wie sie als Säuglinge von der Mutter getrunken hatten und vielleicht schritten sie durch seine Leiche, um sich von der Inzestsünde durch eine Ersatzbefriedigung zu befreien. Giraldus Cambrensis erzählt von einem wilden Stamm im alten Irland bei Kenel Cunil, die folgende Zeremonie bei dem Thronbesteigen des neuen Königs beobachteten. Das Volk versammelt sich von allen Seiten und es wird eine weiße Stute (Muttersymbol) in ihre Mitte geführt. Der zukünftige König nähert sich auf allen vieren wie ein Fohlen, die Stute wird geschlachtet, in Stücke geschnitten und gekocht. Das Fleisch wird vom König und den Anwesenden gegessen. Er muß sich in der Suppe baden, dabei trinkt er auch davon, aber nicht nach Menschenart, sondern wie die Tiere mit der Zunge[3]. Warum benimmt er sich, wie Giraldus Cambrensis sagt, in dieser bestialischen Weise? Wir werden nun die Entstehung des Totemismus, die wir andernorts ausführlich besprochen haben, in ein paar Sätzen zusammenfassen. In seiner bahnbrechenden Arbeit hat ja Prof. Freud schon angedeutet, daß die Wahl eines Tieres als Ersatzfigur des Vaters erst nach dem Mord in der Angst und Reuesituation

1) Siehe Roschers Lexikon I. 209. Frazer: l. c. I. 408.
2) Frazer: l. c. I. 410, 411.
3) Frazer: l. c. I. 416.

geschehen konnte. Dazu nehmen wir, ohne auf Einzelheiten einzugehen, zwei Resultate unserer eigenen Untersuchungen, a) die ältesten Totemtiere sind leichenfressende Wesen[1] und b) die totemistischen Intichiumazeremonien sind Wiederholungen des Urhordenkampfes in der Brunstzeit und der nachfolgenden Trauerperiode. In der vormenschlichen Periode gab es keine Verdrängung, aber es waren zwei Hindernisse da, um das Ich vor den übermäßigen Ansprüchen der Libido zu schützen. Erstens die tierische Einrichtung einer eigenen Brunst und einer eigenen Unbrunstperiode, dann der Widerstand des Urvaters. Als die Menschheit durch verbesserte Nahrungsverhältnisse die Brunstperiode verlor, mußte sich das Ich gegen die Gefahren der unausgesetzten Ansprüche der Genitalität zur Wehr setzen. Diese Notwendigkeit trat besonders nach dem Tode des Urvaters ein und wurde durch folgenden psychosexuellen Mechanismus erreicht. Das Aufessen des Vaters war eine Identifizierung, eine Ichidealbildung, welche den Weg zur Mutter versperrte. In dieser Theophagie ward die Leiche des Vaters ähnlich wie früher die Brust der Mutter mit Libido besetzt. So wird aus dem gefürchteten und gehaßten lebenden Vater der geliebte Tote, da aber dieser Liebe eine adäquate Befriedigung versagt bleibt, wird sie wieder in Angst verwandelt. Der Angelpunkt dieser Libidoverschiebungen ist aber das Aufessen des toten Vaters, daher erblickt das schuldbeladene Gewissen der Mörder in den Tieren, die von der Leiche gegessen, d. h. ähnlich wie sie sich mit dem Vater identifiziert hatten, die Vertreter des toten Vaters. Sie fürchten nun die Strafe, von diesen Tieren

1) In Übereinstimmung mit dieser Auffassung (siehe Zeitschrift VII. 524) spricht Dr. Simmel von einem prägenitalen Totemtier, d. h. von der Entstehung des Totemismus auf oralerotischer Grundlage. Die Tiere, die von dem toten Vater gegessen hatten, sind Vatersymbole, aber auch Muttersymbole zugleich, da ja die Leiche nach dem Tod ins Innere eines Lebewesens (Uterus der Mutter) zurückkehrt (Geier in Ägypten. Vgl. O. Rank: Die Don-Juan-Gestalt. Imago. VIII. 160.) Die Leiche des Vaters war also durch das Aufgegessenwerden zur Mutter geworden und umgekehrt — die Tiere, die von der Leiche des Vaters gegessen hatten, d. h. die ersten Totemtiere — waren sowohl Vater- wie Muttersymbole. Von dem Vater hat das Totemtier die verbietende, von der Mutter die schützende Seite seines Wesens.

gefressen zu werden und hinter der Phobie steckt wieder der Wunsch, vom Vater koitiert zu werden. Dies ist die Erklärung der Wolfsphobie in der Geschichte der infantilen Neurose[1] und auch die infantile Angsthysterie ist ein Abwehrversuch des Ichs gegen die Ansprüche einer frühreifen Libido. In der Geschichte der Menschheit kann aber die Notwendigkeit dieser Abwehr nur nach dem Verschwinden der reinlichen Scheidung aufgetreten sein, die in der Tierwelt die Periode der Genitalität und die der Ichtriebe voneinander scheidet. — Somit ergäbe sich die Schlußfolgerung, daß die Tierphobien nicht nur dem unbewußten Inhalte nach, sondern auch vom Gesichtspunkte der Libido-Ökonomie (Angstverwandlung unverwendbarer Libido) als Wiederholungen des phylogenetischen Totemismus zu betrachten sind.

Nun ist aber die Angstverwandlung homosexueller Triebströmungen[2] auch der charakteristische Mechanismus der Paranoia. Der Paranoiker fühlt sich immer durch übernatürliche Strahlen gewisser Leute beeinträchtigt, die unschwer als Neuauflagen des Vaters erkennbar sind. Anschließend an Freuds Massenpsychologie habe ich schon den Versuch gemacht, den Schlüssel zu dieser Verquickung des Verfolgtseins mit den homoerotischen Strebungen in der Urhordensituation aufzufinden. Aus den Brüdern, die sich in der Verbannung liebten, wurden nach dem Tode des Urvaters Rivalen, Verfolger, feindliche Brüder und in der Schar derer, die gegen ihn auftraten, erblickte jeder einzelne den wiedererstandenen Vater[3]. Den Vater hat er ja gegessen und die Angst vor ihm wurde als Angst vor den Brüdern hinausprojiziert. Indem er den Vater gegessen und vernichtet hatte, hatte er auch Geschlechtsverkehr mit ihm gehabt (Verschiebung nach oben) und hierin liegt wohl der Schlüssel zur weiblichen Einstellung des Schamanen zu seinem Schutzgeist[4]). Der Schamane identifiziert

1) S. Freud: Sammlung kleiner Schriften. IV. 1918. 290.

2) passiv, der Wunsch, vom Vater koitiert zu werden; aktiv, die oralerotische Koitierung des Vaters in der Theophagie.

3) Vgl. Róheim: Zeitschrift. VIII. 1922. 209.

4) Vgl. Czaplicka: Aboriginal Siberia. 1915. Ling Roth: The Natives of Sarawak and British North Bornea. 1896. I. II.

sich eben auf dem Wege der Oralerotik mit der Mutter und liebt den Vater, den er aufgegessen hat. In der Besessenheit spricht dieser Gott aus ihm und seine hysterischen Anfälle, sein Ringen mit dem Ahnengeist, sind wohl als Koitusdarstellungen aufzufassen. — Vielleicht nimmt die Rolle des Schamanen ihren Anfang gar nicht am Krankenlager, sondern an der Leichenstätte. Nach jedem Tode wird ja in Australien der Medizinmann gerufen, der sein Haupt auf die Leiche legend, oder sich mit der Leichenflüssigkeit beschmierend, nun einen unbekannten Doppelgänger seiner selbst, einen fremden Medizinmann beschuldigt, dasjenige getan zu haben, was er selbst soeben getan; daß er den Tod durch bösen Zauber verursacht, d. h. den Vater getötet und aufgefressen hat. Seine Aggressivität gegen den Vater und gegen die Leiche wird in zwei Strömungen gespalten: einerseits als ungemilderte Aggressivität gegen den Feind über die Grenzen der Stammeseinheit im Rachezug hinausprojiziert, andererseits als die gemilderte Aggressivität des Heilens auf die Kranken als Halb-Leichen des eigenen Stammes gerichtet.

Nun sehen wir, wie die Ägypter recht behalten. Jeder Tote ist ein Osiris, d. h. die Todesriten sind Wiederholungen der erschütternden Ereignisse nach dem Tode des Urvaters. Die Gefühlsbindung, welche die Masse, d. h. die Bruderhorde, zusammenhielt, hört auf und es entsteht die erste Panik ...[1] So fliehen primitive Völker in sinnloser Angst vor dem Grab[2] und Plutarch erzählt: „Da nun zuerst die in der Umgegend von Chemnis wohnenden Pane und Satyrn jenen traurigen Vorfall, den Tod des Osiris, erfuhren und die Kunde des Geschehenen verbreiteten, so werden deshalb noch jetzt die plötzlichen Schrecken und Verwirrungen der Menge panische genannt[3].“ Die Söhne hatten jetzt das narzißtische Ich-Ideal ihrer Kindheit, das sie an ein gemeinsames Objekt abgegeben hatten, als sie in die Masse eingingen, wieder-

1) Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse 1921. 53.

2) Über die Sitte gerade der primitivsten Stämme, nach dem Tode die Leiche einfach liegen zu lassen und sich aus dem Staub zu machen, an anderer Stelle.

3) Plutarchos: Peri Isidos kai Osiridos. cap. 14. (G. Parthey S. 23)

gewonnen; der Mann, der den Vater gegessen hatte, war mehr geworden, ein höheres Wesen, als er es in der Masse sein konnte. Und doch hatte er auch etwas verloren; seine sichere Bindung in der Masse. Er war auf dem Wege von der Massen- zur Individualpsychologie, zur Führerrolle, aber ihm drohte noch eine Unzahl der Gefahren in den feindlichen Brüdern auf diesem Pfad. Nach dem Tode eines afrikanischen Gottkönigs bricht ein Zustand der wüsten Gesetzlosigkeit, des *bellum omnium contra omnes* aus[1], der bis zur Thronbesteigung des neuen Herrschers dauert. So war es auch in der Urhorde und in diesen sich wiederholenden Erschütterungsperioden erwarb die Menschheit die Ansätze jener psychischen Mechanismen, die wir heute in den meisten Psychoneurosen beobachten können. Die Libido-Befriedigung wurde durch die anderen Brüder gehemmt, in Angst verwandelt und auf ein Tier als Stellvertreter des Vaters projiziert: es entstand die erste Tierphobie als Vorstufe des Totemismus und sie kehrt wieder in der infantilen Angsthysterie. Mit der Einverleibung des Vaters in der Kannibalenmahlzeit war die Hemmung verinnerlicht worden; es bezog sich zunächst auf die Wiederholung der Handlung, aus der es entstanden war. Man darf also kein Menschenfleisch, in der totemistischen Phase nicht das Fleisch einer besonderen Tierart, dann überhaupt nichts essen. Der Krieg der Brüder am Grab des Vaters wird introjiziert, daraus entsteht ein Konflikt im Ich zwischen Ich-Ideal (Vaterpartei) und Aktual-Ich (Revolutionspartei) und aus den Symptomhandlungen dieses Konfliktes oder aus der abgekürzten Wiederholung des Bruderkrieges die Riten der primitiven Trauer oder urzeitlichen Melancholie. In einer manischen Phase endet die Trauer, der Konflikt, der zuerst reell, dann intrapsychisch geworden war, wird wieder in die Außenwelt verlegt, indem ein Rachezug gegen den Feind als Mörder des Vaters unternommen wird. Wie einst die Horde durch das Herannahen einer anderen Horde wieder geeinigt wurde, hört in dieser manischen Phase der Kampf zwischen Ich und Ich-Ideal

1) Y. G. Frazer: Totemism and Exogamy 1910. II. 350. L. Frobenius: Und Afrika sprach. 1913. III. 149. Frazer: The Dying God. 1911. 117 (Hawaii).

auf, beide fallen zusammen, scheinbar als Rächer des Vaters, wirklich jedoch, um die Urtat an einem neuen Objekt zu wiederholen. Denn nachdem sie den Feind getötet hatten, identifizierten sie sich mit ihm, wie sie dies mit dem Vater getan hatten und heirateten seine Witwen und Töchter, wie sie es einst in der Horde taten. Dem Krieg folgt die Exogamie, dem Sadismus die Objekt-Liebe. Mit dem Erscheinen einer zweiten menschlichen Horde auf der Schaubühne der Geschichte ist der Wiederholungszwang ewiger Ödipuskonflikte durchbrochen und aus der Horde wird ein Stamm mit zwei exogamen Stammeshälften[1]. Bei manchen der Brüder wird die dispositionelle Fixierung in der Analzone stärker sein als bei den anderen; diese identifizieren den faulenden Leichnam mit den Exkreten und regredieren, an dem genitalen Ausleben der Ödipuseinstellung durch ihr neuerworbenes Ich-Ideal gehemmt, auf die sadistisch-anale Organisationsstufe. Die Libido, welche zur Besetzung der Leiche verwendet wird, überträgt die Eigenschaften ihres Urzieles auf das neue Objekt, in dem gegessenen toten Vater, aber auch in dem geschwollenen Körper des Kranken, lebt das Bild der nahrungsspendenden Mutter auf. Durch die positive Mutterbindung gehemmt, verwandeln sich die sadistischen Handlungen in Heilmethoden und aus der Sublimierung der Analerotik wird letzten Endes die Antisepsis. Der Medizinmann der Primitiven, der eigentlich als der Vater der Religion und Wissenschaft gelten muß, ist der direkte Erbe der Zwangsneurotiker der Urhorde. Die um die Kannibalenmahlzeit sich scharenden Triebrichtungen mit oral-anal- und homo-erotischer Färbung bildeten die dynamische Grundlage der Verdrängung, indem sie den genitalen Inzesttrieb hemmten und somit die Moral ins Leben riefen. In paranoider Art werden diese Triebe in einer Schar von rassenfremden oder übernatürlichen Verfolgern von dem Schamanen projiziert und in dieser paranoiden Projektion auf dem Grab des Vaters entsteht die Welt des Übersinnlichen und der Nationalismus

1) Indem die Männer des unterliegenden Stammes ausgerottet werden, bleiben zwei Gruppen von Frauen ... die inzestuösen und die nicht inzestuösen Liebesobjekte als Grundlage der beiden Stammeshälften.

als homoerotische Identifizierung der Brüder miteinander und als Projektion ihrer Aggressivität auf den Fremden.

Zwischen einer Masse und den anderen, zwischen einem Urhordenkönig und dem anderen erlitten die Mitglieder der Brüderhorde eine Reihe unwillkommener Traumata, auf die sie mit gewissen Verschiebungen ihrer libidinösen Struktur reagierten. Diese Urreaktionen liegen noch immer der gesamt-menschlichen Kultur zugrunde und werden in archaischer Form in den Psychoneurosen wiederholt. Einst bedeuteten alle diese Reaktionen mächtige Waffen des Menschen im Kampf ums Dasein, es entstanden aus ihnen Gesellschaft, Religion und Wissenschaft. Aus zahlreichen derartigen Übergangsperioden im Leben des einzelnen zur Pubertätszeit setzte sich die große Übergangsperiode oder Pubertät der Menschheit zusammen, von der Kinderstube in der Urhorde zum Mannesalter in der Begegnung mit einer fremden Horde. Von der Urhorde führt der Weg zum Stamm, von dem starr-konservativen Wiederholungszwang ewiger Inzucht zur Plastizität und Fortschrittlichkeit der Exogamie.

ZWEI BEITRÄGE ZUR SYMBOLFORSCHUNG

Von Dr. KARL ABRAHAM

I.

ZUR SYMBOLISCHEN BEDEUTUNG DER DREIZAHL

Seit langem ist uns die Häufigkeit der Dreizahl in allen Produkten der menschlichen Phantasie bekannt. Wir wissen auch, daß ihr verschiedene symbolische Bedeutungen zukommen. Bekannt ist besonders die Bedeutung der „Drei“ als männliches Genitalsymbol, ferner die in ihr enthaltene Anspielung auf die Dreiheit von Vater, Mutter und Kind. Mehrmals ist mir nun in Träumen meiner Analysanden die Dreizahl in einer andern, weniger bekannten Bedeutung begegnet. Ich habe hier nicht etwa die mannigfachen Möglichkeiten einer individuellen Determinierung der Zahlensymbolik im Auge, sondern eine typische, in allgemein menschlichen Verhältnissen begründete.

Es sind drei Körperöffnungen, welche die Aufmerksamkeit des Kindes im stärksten Maße auf sich ziehen, weil sie sowohl der Stoffaufnahme bezw. -abgabe dienen als auch die wichtigsten erogenen Funktionen besitzen: Mund-, Anal- und Urogenitalzone. Sie scheinen mir in den Träumen besonders dann durch die Zahl Drei repräsentiert zu werden, wenn die Aufrichtung des Genitalprimates mißlungen ist und jene drei erogenen Zonen einander den Rang streitig machen. Eine neurotische Patientin, deren Träume mir diese Bedeutung der Dreizahl besonders eindringlich vor Augen geführt haben, wies in ihrem Unbewußten ein Höchstmaß von oral-kannibalischen und analen Wunschphantasien auf.

Es schien mir nun von Interesse zu sein, diese nämliche Bedeutung der Drei etwa auch in Märchen oder Mythen nachweisen zu können, deren weitgehende psychologische Übereinstimmung mit den Individualphantasien die Psychoanalyse uns entschleiert hat. Eine sehr eindrucksvolle Parallele bezüglich jener Bedeutung der Dreizahl bietet nun das Märchen vom „Tischlein deck dich!“.

Ein Vater schickt seine drei Söhne in die Fremde. Jeder erlernt ein Handwerk und erhält von seinem Meister, nachdem die Lehrzeit beendet ist, ein Geschenk: der älteste ein Tischlein, das sich auf Befehl mit allen erwünschten Speisen bedeckt, der zweite einen Esel, der auf das Wort: Esel streck dich! Goldstücke aus seinem Darm fallen läßt. Der dritte erhält einen Sack, in welchem ein Knüppel (Stock) enthalten ist; auf den Befehl des Besitzers kommt der Knüppel aus dem Sack und verprügelt jeden Gegner seines Herrn, um ebenso auf Befehl wieder in den Sack zurückzukehren.

Das erste Geschenk bedeutet eine Wunscherfüllung auf dem Gebiet der Mundzone. Wohl jedes Kind wünscht sich, die „Allmacht seiner Gedanken" solle imstande sein, ihm jederzeit jedes gewünschte Essen zu beschaffen.

Ähnlich das zweite Geschenk! Die Wertschätzung des Kotes, seine Gleichsetzung mit Gold ist uns aus der Psychologie des Kindes bekannt. Wir finden in dem zweiten Geschenk die Verwirklichung des Wunsches, sich beliebige Reichtümer auf dem Wege der analen Produktion verschaffen zu können.

Die Bedeutung des dritten Geschenks ist nicht ganz so durchsichtig, wird uns aber unschwer verständlich, wenn wir uns der typischen Symbolbedeutung des Stockes erinnern. Der Sack mit dem Stock kann dann nicht mißverstanden werden, und die Befehle, welche der Besitzer des Geschenkes dem Stock erteilt: „Knüppel aus dem Sack!" und „Knüppel in den Sack!" lassen klar den Sinn der Erektion und des entgegengesetzten Vorganges erkennen. Der dritte Sohn erhält so die Gabe einer unbegrenzten Potenz, die dem Willen unbedingt gehorcht.

Das Märchen enthält also drei Wunscherfüllungen im Sinne der drei erogenen Zonen. Interessant ist es, daß die Reihenfolge die gleiche ist wie diejenige der von Freud entdeckten Organisationsstufen der Libido. Auf der ersten Stufe kommt dem Munde, auf der zweiten dem Anus, auf der dritten, definitiven, dem Genitale eine vorwiegende erogene Bedeutung zu.

Zu bemerken ist ferner, daß die zwei älteren Brüder sich im Beginn des Märchens über den jüngsten lustig machen. Der älteste verliert aber das wundertätige Tischlein bald an den betrügerischen Herbergswirt, bei dem er auf der Heimreise nächtigt und bringt einen gewöhnlichen Tisch heim. Zu Hause wird er vom Vater verlacht, als er vergeblich versucht, von dem Tisch die lekkeren Speisen zu erlangen. Nicht besser geht es dem zweiten Bruder mit dem Esel. Auch er wird vom Wirt betrogen und vom Vater verlacht. Daß Wirt und Vater beide den eifersüchtigen Vater bedeuten, ist auf Grund der psychoanalytischen Märchenforschung ohne weiteres zu vermuten. Erst der jüngste Sohn besiegt den Wirt durch seine im Knüppel symbolisierte Männlichkeit; er ist es auch, der daheim vom Vater anerkannt wird.

So bestätigt das Märchen die reale Erfahrung, daß nicht die infantilen Phantasien oralen oder analen Ursprungs, sondern erst die gelungene Herstellung des Genitalprimats den Mann ausmachen. Lehrreich ist es uns aber besonders durch seine Symbolik der Dreizahl.

II.

DER „DREIWEG" IN DER ÖDIPUS-SAGE

In einem kleinen Aufsatz über die Symbolik einer neurotischen Rettungsphantasie[1] habe ich nachzuweisen versucht, daß jene Phantasie der Vaterrettung nicht bloß ihrem latenten Inhalt nach mit der Ödipus-Sage weitgehend übereinstimme. Ich bemühte mich zu zeigen, daß beide Phantasiegebilde sich zur Darstellung dieses ähnlichen Inhalts auch einer sehr ähnlichen Symbolik bedienen, die bisher nicht unsre volle Aufmerksamkeit erweckt habe. Im latenten Inhalt beider Phantasiegebilde wird der Sohn zum Zeugen des sexuellen Verkehrs der Eltern; er sucht ihn zu verhindern, indem er den Vater tötet und so die Mutter errettet.

Die Begegnung des Sohnes mit dem in voller Fahrt befindlichen Wagen des Vaters (coitus-Symbolik!) findet im Ödipus-Mythus an einer besonderen Örtlichkeit statt. In verschiedenen Versionen der Sage ist von einem „Hohlweg" oder von einem „Kreuzweg" die Rede. Der Hohlweg als weibliches Genitalsymbol würde mit der übrigen Symbolik durchaus im Einklang stehen. Schwieriger gestaltet sich die Erklärung im andern Falle. „Ὁδὸς σχιστή" bedeutet streng genommen nicht „Kreuzweg", sondern ist am korrektesten etwa mit „Wegteilung" zu übersetzen; in einer Übersetzung der Tragödie des Sophokles finden wir den Ausdruck „Dreiweg". So bequem sich der „Hohlweg" als Symbol unserer Auffassung einfügt, so wenig scheint auf den ersten Blick der „Dreiweg" unter den nämlichen Gesichtspunkten verständlich.

Auf diese Schwierigkeit im Detail machte mich Prof. Freud aufmerksam, als ich ihm den erwähnten Aufsatz mit der Bitte um seine Kritik vorlegte. Ein bestimmter Erklärungsversuch lag allerdings nahe. Die Teilung des Weges konnte — ähnlich wie in der Herakles-Sage — einen Zweifel des Wanderers bedeuten. Denn Ödipus befindet sich ja in bangem Zweifel über seine Herkunft, als er dem König Laios begegnet. Aber eine solche Erklärung würde allzu ratio-

1) Vgl. Internat. Z. f. Psychoanalyse VIII. S. 71 f. Es handelt sich um die Phantasie mancher Neurotiker, den König (oder eine andre hohe Persönlichkeit) in dem Augenblick zu erretten, als die durchgehenden Pferde seines Wagens ihn in höchste Lebensgefahr bringen.

nell sein, sicherlich nicht den latenten Inhalt dieser Stelle des Mythus erschöpfen und außerdem einem Einwand nicht gerecht werden. Die Örtlichkeit wird uns so geschildert, daß nur für Ödipus oder nur für den Wagen des Laios Platz vorhanden ist. An einer Wegteilung sollte das Ausweichen aber im Gegenteil leicht möglich sein. Eine Deutung der *ὁδὸς σχιστή* wird uns also nur befriedigen können, wenn sie uns auch diese Sonderbarkeit der Erzählung erklärt.

Mit Rücksicht auf diese Schwierigkeiten habe ich in dem erwähnten Artikel diese besondere Frage ganz übergangen; kurz darauf brachte mir ein Traum, den ich mit einem meiner Patienten zu analysieren hatte, eine Erklärung des Dreiweges, die mir allen Anforderungen zu entsprechen scheint. Die Traumerzählung lautet:

„Meine Mutter ist gestorben, und ich nehme am Begräbnis teil. Die Szene wird dann unklar. Ich entferne mich und komme dann wieder zum Grabe zurück. Dabei habe ich den Eindruck, es sei in Rußland, und Bolschewisten hätten es geschändet. Ein Loch ist in den Erdboden gebohrt; ich sehe etwas Weißes in der Tiefe, wie etwa das Totenhemd. Dann ändert sich die Örtlichkeit nochmals. Das Grab der Mutter befindet sich jetzt an einer Stelle, wo zwei Straßen zu einer breiten Hauptstraße zusammenlaufen. Es ragt nur wenig über den umgebenden Boden hervor. Infolgedessen fahren Wagen darüber. Diese verschwinden, und nun fahre ich selbst darüber hin und her."

Die Analyse offenbart den inzestuösen Charakter des Traumes. Im Unbewußten des Patienten bestehen ausgeprägte nekrophile Phantasien; erst wenn die Mutter tot wäre, könnte er von ihr Besitz ergreifen. Die Gewalttat an der Mutter (das Bohren des Loches in den Grabhügel) wird aus Gründen der Zensur den „Bolschewisten" zugeschrieben; diese repräsentieren oftmals in den Träumen unsrer Patienten die Wunschregungen derselben, welche aller herkömmlichen Moral Hohn sprechen. Das in der Tiefe sichtbare Totenhemd bedeutet zufolge den freien Assoziationen des Träumers das Unbedecktsein des Körpers; zu „weiß" wird „dunkel" assoziiert (Behaarung). An Stelle des eigenen, unbewußten Begehrens des Träumers, seiner Mutter Gewalt anzutun, finden wir im Traume also die bereits ausgeführte Tat andrer Personen, wobei noch in sprachlicher Beziehung darauf zu verweisen ist, daß wir sowohl von einer „Grabschändung" wie von der Schändung einer Frau sprechen.

Die unbestimmte Zahl der Attentäter („Bolschewisten") kehrt im Traum noch einmal wieder in Gestalt der vielen Wagen, die über das Grab hinwegfahren. Repräsentierte schon vorher das Grab die Mutter, die von vielen Männern geschändet wird, so wird die Identifizierung von Mutter und Dirne jetzt überdeutlich. Die Stelle, an welcher mehrere Straßen zusammenlaufen, weist

naturgemäß einen besonders lebhaften Verkehr auf. Wir erinnern uns hier, daß Örtlichkeiten des stärksten Verkehrs gern als Symbole der Prostitution verwandt werden (Bahnhof, Warenhaus usw.). Zugleich aber gedenken wir der Bedeutung der Straße als weiblichen, des Wagens als männlichen Genitalsymbols. Das „Hin- undherfahren" über jene Örtlichkeit ist nun ebenfalls nicht mehr mißzuverstehen.

Wichtig ist noch eine Angabe des manifesten Trauminhalts, daß das Grab wenig über den Boden hervorragt. Sie wird verständlich aus den verdrängten Phantasien unsres Patienten, am weiblichen Körper eine Hervorragung (Penis) zu finden. In vielen seiner Träume tritt die Mutter in männlicher, er selbst in weiblicher Funktion auf; im vorliegenden Traum ist er selbst der aktive Teil, allerdings unter der eigenartigen Voraussetzung, daß die Mutter nicht mehr am Leben ist.

Das Grab der Mutter repräsentiert also ihren Körper, im speziellen aber ihr Genitale. Beide Traumszenen spielen auf dieses an. In der ersten Szene wurde uns das Loch im Grabhügel, in der zweiten Szene die geringe Hervorragung über den Erdboden in diesem Sinne verständlich. Einen besonderen, kaum mehr mißzuverstehenden Hinweis gibt uns aber die Örtlichkeit, an welcher dieses flache Grab liegt. Die zwei Straßen, welche sich zu einer breiten Hauptstraße vereinigen, sind die Schenkel, welche in den Rumpf übergehen. Die Stelle, an welcher sie zusammenlaufen, ist das Genitale!

Der Träumer kommt also hinzu, wie eine Anzahl von Männern sich mit seiner Mutter zu schaffen macht. Sie verschwinden, und er ergreift von ihr Besitz. Ganz so geschieht es aber auch in der Ödipus-Sage. Ödipus trifft den Laios (samt einer Anzahl andrer Männer) am Dreiweg, erschlägt ihn und die andern und tritt dann den Weg zur Mutter an. Verstehen wir die Symbolik der Sage in diesem Sinne, so ist der Kampf des Ödipus mit Laios ein Kampf um das Genitale der Mutter. Nun verstehen wir, warum es für Vater und Sohn kein Ausweichen voreinander gibt.

Wir gelangen so zu dem unerwarteten Ergebnis, daß der Dreiweg die nämliche Bedeutung hat wie der Hohlweg. Ersterer spielt auf die Lage des weiblichen Genitale an, letzterer auf seine Gestalt. Dennoch enthalten die beiden Versionen eine verschiedenartige Tendenz. Die Version vom Dreiweg (Ort des lebhaften Verkehrs) enthält die Darstellung der Mutter als Dirne mit besonderer Deutlichkeit. Das Zusammentreffen im Hohlweg gibt einer andern Vorstellung Ausdruck, nämlich der Phantasie, vor der Geburt mit dem Vater im mütterlichen Körper zusammenzutreffen (Phantasie der intrauterinen Coitus-Beobachtung). Näheres hierüber findet sich in meinem zitierten Aufsatz.

PHALLUSPROZESSIONEN VON HEUTE

In den Bräuchen, die sich besonders im Westdeutschland für den St. Martinstag (11. November) erhalten haben, ist deutlich die ursprüngliche Bedeutung der Feierlichkeiten zu erkennen. Am Vorabend oder am Martinstag selbst ziehen Scharen von Kindern von Haus zu Haus und tragen Lichter in ausgehöhlten Rüben, Gurken und Kürbissen. Besonders Rüben und Gurken sind leicht erkennbare Phallussymbole. Die Lieder, die hierbei gesungen werden, machen sie noch eindeutiger. In der Koblenzer und Andernacher Gegend singt man:

Hei Sante Marte
Dat war ein braver Mann
Der schlog sind Frau (seine Frau) met gerte
Schlog se met der Rohde
Do fink sie an zo blode.

In diesen Versen liegt der Hinweis auf den Phallus (Gerte, Rute) und die durch ihn erfolgende Zerstörung (Defloration). Ein holländisches Lied preist Sinte (heilig) Marten: hog in de Lucht, hog in de wind — das is Sinte Martins kind — und nähert sich damit dem Gebiet der Flugträume, die oft Erektionen verhüllen.

Häufig genug wird in den Liedern der Mittelpunkt der Feier als bedürftiger Empfänger dargestellt. In Flandern und Utrecht singt man:

Stookt vyer (Feuer) mackt vyer — Sinte Marten kommt hier
Met syne bloote armen: Hy sonde hem geerne warmen.

Ähnlich in Leyden:

Sinte Marten is zoo koud (kalt)
Geef ni een turfjen (Torf) of een hout (Holz)
Om mij wat te warremen
Met mijn blanken arremen.

Die blanken Arme des Heiligen erscheinen öfter in den Liedern und Legenden zu seiner Ehre. Auch in der bekannten Legende vom Heiligen (Mantelverleihung an einen Armen) ist der Exhibitionsgedanke nicht zu verkennen. Vögel sind alte Sinnbilder der Geschlechtlichkeit. In den Kinderliedern wird drum des Martinsvögelchens gedacht. Bald scheint es der rothaubige Schwarzspecht zu sein, bald ein anderer Vertreter der gefiederten Welt. Das rote Häubchen scheint ihm spezifisch zu sein:

Sinte Martens veugeltje (Vögelchen)
Rood, rood reugeltje
Rood, rood rochje an
Dat is Sinte Martensmann.

Das Elsfleter Martinslied singt ebenfalls:

Sünte Martin vägelken
Het en rodet krägelken
Het en rodet rökschen an
Is dat nich Sünte Martinsmann?

Es wird als Kopfputz des Martinsvogels auch der Kogel erwähnt. „Marten kägel — mit sien vergülten flägel" (Flügel). Der Kogel bildete im Umzuge die Erkennungsmarke des Martinsvogels. Dem Sinne dieser Kopfzier kommen wir am nächsten, wenn wir erwägen, daß der Kogel eigentlich eine hohe Frauenmütze ist. Dann deutet der Kopfschmuck des Martinsvogels auf die Vulva, die ja in der sexuellen Phantasie oft als Krone des Phallus angesprochen wird.

In den spätern Liedern erscheint Martin nicht mehr als dürftiger Mann, sondern als Gnadenspender wie St. Nikolaus, Rupprecht usw. Im Calenbergischen Lied heißt es:

Klaus Marten is ein goen Mann — De us och wat geben kann.

Die Idee, welche den Gebräuchen zugrunde liegt, ist wohl folgende: Im November erscheint die Natur verarmt, geschwächt, fast abgestorben. Um ihren gänzlichen Verfall aufzuhalten, verübte man allerhand Zauber mit dem Symbole der Lebenskraft, dem Phallus.

Gegen die Martinsumzüge wurde oft von obrigkeitswegen eingeschritten, so schon 1567 von der fürstlichen Regierung zu Celle. Aber demungeachtet hat sich bis heute noch ein Rest des uralten Brauches erhalten. E. K.

DAS FÜNFTE GEBOT

Von Dr. SÁNDOR RADÓ (Budapest)

Von den zehn Geboten verheißt bekanntlich nur das fünfte eine konkrete Belohnung, alle anderen sind einfach als apodiktische Befehle hingestellt, oder sprechen im allgemeinen von der Absicht Jahwes zu strafen und zu belohnen. Der Wortlaut dieses Gebotes findet sich an zwei Stellen des überlieferten Bibeltextes. Zunächst im Exodus (XX. 12.), wo es Moses, vom Sinai herabsteigend, unter den anderen Geboten dem Volke verkündet: „Halte deinen Vater und deine Mutter in Ehren, damit du lange lebest auf dem Boden, den dir Jahwe, dein Gott, zu eigen geben wird[1].“ Dann wird es ebenfalls von Moses wiederholt (Deuteronomium V. 16): „Halte deinen Vater und deine Mutter in Ehren, wie dir Jahwe, dein Gott befohlen hat, damit du lange lebest und es dir wohl gehe auf dem Boden, den dir Jahwe, dein Gott zu eigen geben wird[2].“ Die beiden Versionen gehen auf verschiedene Quellen zurück; wahrscheinlich ist die erste die ältere, — sie weichen übrigens nur unwesentlich voneinander ab.

Was soll nun die Aussicht auf langes Leben bedeuten? Wir meinen, diese Prämie verrät den geheimen Sinn des Gebotes, wenn man sie nur in die Todesdrohung zurückverwandelt, aus der sie vermutlich im Laufe der Zeiten hervorging. Dann bietet es keine Schwierigkeit mehr, dem ganzen Gebote seine ursprüngliche Fassung wiederzugeben, die etwa so lauten konnte: Achte das Vorrecht des Vaters, indem du die Mutter meidest, ansonsten der Vater dich tötet.

Wenn unsere Vermutung das Richtige trifft, dann ist die Entstellung des Textes zweifellos als das Ergebnis der fortschreitenden sekulären Verdrängung anzusehen. Sie verbarg den eigentlichen Sinn des Gebotes, indem sie dessen

---

1) Nach E. Kautzsch, Die heilige Schrift des alten Testaments. 1909. Bd. I, p. 112.

2) Ibid, p. 250.

Wortlaut — nach Analogie des Traumes — an zwei entscheidenden Stellen (im Tatbestand und in der Strafsanktion) ins Gegenteil des sprachlichen Ausdrucks verkehrte. So wurde die ursprüngliche Strafsatzung in eine Belohnungsformel überführt, und die Erwähnung des Inzestes umgangen.

Der überlieferte Text enthält aber außer dieser Entstellung auch einen Zusatz, für welchen sich in dem von uns konstruierten Urgebot nichts entsprechendes vorfindet: „(... damit du lange lebest) auf dem Boden, den dir Jahwe, dein Gott zu eigen geben wird." Wir nehmen wirklich an, daß dieser Textteil einem Neuerwerb der dazwischenliegenden Zeit entspricht, einem folgenschweren Schritt auf dem Wege der Triebsublimierung. Indem hier das alte Testament zur Ablösung des inzestuösen Liebeswunsches die Hoffnung auf ein fruchtbares Stück der Mutter-Erde[1] einsetzt, und so die Abfuhr des verpönten Sexualdranges im Ackerbau andeutet, hat es uns die Erinnerung an eines der bedeutsamsten Ereignisse der Kulturentwicklung bewahrt[2].

1) Der „Boden, den dir Jahwe, dein Gott zu eigen geben wird" ist Kanaan, das Land, von wo das Volk stammt, das Land der Väter, also die Mutter.

2) Diese Deutung ist in guter Übereinstimmung mit den Ausführungen von Reik, der die Sinai-Episode als Männerweihe auffaßt. (Probleme der Religionspsychologie, 1919.)

BÜCHER

Dr. med. MAAG: Neurose, Psychoanalyse, Christentum. Verlag Walter Loepthien-Klein, Meiringen 1921.

Über Religion und speziell das Christentum ist bis heute bereits eine recht ansehnliche psychoanalytische Literatur entstanden, welche diese Materie von den verschiedensten Gesichtspunkten aus behandelt und dabei mannigfaltigste Beziehungen aufdecken konnte zwischen Religion — Mythus — Traum — Triebleben — Neurose. Verfasser dieses Schriftchens, der die Beziehungen zwischen Psychoanalyse, Neurose und Christentum mehr vom Standpunkte des Psychotherapeuten betrachten will, läßt die eben erwähnten psychoanalytischen Ergebnisse ziemlich unberücksichtigt. So ergibt sich ein eigentümlicher Zwiespalt: Während er sich einerseits bemüht, die Neurose tiefenpsychologisch zu erklären, verfällt er anderseits bei Besprechung des Einflusses des Christentums ganz in die populäre, tagespsychologische Betrachtungsweise. So resultieren zwei verschiedene Standpunkte, von denen aus die meisten Beziehungen zwischen Psychoanalyse und Christentum gar nicht gefunden werden können. Hier hätte Verfasser unter anderen in den Arbeiten Pfisters, die ihm offenbar zum Teil bekannt sind, bedeutend tiefer schöpfen können und vor allem nichts übersehen sollen. Überhaupt begegnen wir beim Durchlesen dieses Büchleins auf Schritt und Tritt Stellen, welche uns zeigen, daß Verfasser wohl einiges über Psychoanalyse gelesen, sich aber das meiste nicht genügend zu eigen gemacht hat. Darauf soll in der folgenden kurzen Inhaltsangabe besonders hingewiesen werden.

Von vornherein vertritt Verfasser die irreleitende und falsche Ansicht, daß die Psychoanalyse immer ein „geschlechtliches Moment" als Ursache der Neurose annehme, eine Anschauung, die nun schon so oft richtig gestellt werden mußte, daß sie hier keiner weiteren Widerlegung bedarf. Trotz dieser unrichtigen Voraussetzung gelangt Verfasser scheinbar doch zur Anerkennung des

Freudschen Sexualbegriffes, will aber dann wieder in „Gegensatz" zu ihm auch nichtsexuelle Ursachen der Neurose geltend machen und führt als Beispiel doch gerade „die biologische Evolution und Involution (der Eintritt in die Geschlechtsreife oder das Alter)" an (bei denen nach Ansicht des Verfassers die Sexualität also keine Rolle spielen soll!).

Die nun folgende Darstellung des Zustandekommens der „Gemütserregung" wäre wohl besser ganz unterblieben. Eine derart grob-mechanisch-lokalisatorische Vorstellung über die Gehirnfunktion (Gehirn = Kraftzentrale; „jede Organzelle ist durch einen Nervenfaden mit einer Hirnzelle verbunden"; jedes Organ besitze einen Kern im Gehirn; die Sinneswahrnehmungen und Willensäußerungen seien die Impulse zum „Antrieb" der Gehirnzellen usw.) sollte man selbst einem Laien nicht mehr vorsetzen wollen. Mit einer solchen Spielzeugmechanik kann man ja dann den Vorgang der seelischen Erregung als einfache Ausstrahlung der Innervationsenergie auf alle möglichen Gehirnteile und von diesen auf die Peripherie höchst einfach, aber auch ebenso falsch darstellen, und dann das „psychogene Symptom" als „das Resultat einer Entladung von Energiespannungen aus dem Bereiche des Vorstellungs- und Empfindungslebens auf andere Hirngebiete und Körperorgane" erklären (S. 16).

Nach dieser „Physiologie" geht Verfasser zur Darstellung des Pathologischen über. Die Neurose wird als „Dauerzustand des psychogenen Symptomenkomplexes" aufgefaßt, bei deren Zustandekommen das Schuldgefühl als hauptsächlichster Faktor in Betracht komme. Der Verdrängung wird Erwähnung getan. Je geringer das „seelische Verdauungsvermögen gegenüber peinlicher Erinnerung" und „je stärker die Belastung, desto wahrscheinlicher der Übergang zur Neurose" (S. 21). Wiederum eine doch etwas zu einfache Seelendynamik! — Die Psychoanalyse habe uns durch die Erforschung des Unbewußten in der Erkenntnis der Neurose ein gutes Stück vorwärts gebracht. Aber die Ursache der Neurose sei wohl ebenso häufig bewußt als unbewußt —! (S. 28.) Verfasser macht sich die Sache hier doch etwas zu leicht. Er anerkennt theoretisch wohl die Rolle des Unbewußten. Praktisch scheint er sie jedoch nie gewürdigt zu haben. Sonst käme er auch nicht zu der Behauptung, daß im allgemeinen „der Neurotiker seine Konflikte kennt und eine sichere innere Wegleitung hat zu dem hin, was Ursache seiner Krankheit ward" (S. 33). Ja, Verfasser warnt sogar, „allzutief nach unbewußten Krankheitswurzeln zu graben. Was wirklich völlig aus dem Bewußtsein geschwunden ist, kann kaum Störungen hinterlassen, die nicht durch Willensschulung und geeignete Diätetik der Lebensführung zu überwinden wären, während anderseits leicht Spuren der Ausforschung in der Seele des sensitiven Neurotikers zurückbleiben, die recht unangenehme

Folgen haben können". (S. 34.) Auffallend ist doch die durchaus ambivalente Stellung des Verfassers zur Bedeutung des Unbewußten. Auf S. 29 weiß er sie sehr zu würdigen, hier (S. 33) läßt er das Unbewußte als wertlos in sich zusammensinken und kurz darauf ist die Aufdeckung der krankmachenden unterbewußten Wurzeln die Aufgabe der Behandlung und ohne sie jede Therapie illusorisch. Und trotz dieses Ausspruches zeigt Verfasser im folgenden wieder auf Schritt und Tritt eine völlige Verkennung seiner eigenen Worte. Es nimmt uns daher auch nicht wunder, daß es für Verfasser „völlig verworrene, wertlose Träume" gibt, die für die Analyse nicht verwertbar sind.

Über die vom Verfasser vorgenommene Einteilung der Neurosen will Referent keine Worte verlieren. Nur dagegen möchte er sich wehren, daß von der Psychoneurose die Unfallneurose abgetrennt werde. Es heißt da wörtlich (S. 44): „Hier wirken nicht seelische Momente, sondern das mechanische des Schlages, Falles, Stoßes im Sinne einer heftigen Erschütterung der nervösen Zentralapparate (Hirn und Rückenmark)." Daß immer noch diese alten Oppenheimschen Vorstellungen im Hirne eines Arztes spuken können.

Die letzten Abschnitte sind den Beziehungen der Psychoanalyse zum Christentum gewidmet. Der der Betrachtungsweise zugrunde liegende Kardinalfehler wurde schon einleitend erwähnt. Psychoanalyse und Christentum sind keine therapeutischen Konkurrenzverfahren. Die Psychoanalyse ist weit entfernt, mit den vom Christentum aufgestellten sittlichen Forderungen in Widerspruch zu stehen. Daß die Psychoanalyse — im Gegensatz zum Christentum als Sublimierungsprodukt — die Existenz eines neurotischen, komplexbehafteten Scheinchristentums, einer Scheintugend und Scheinfrömmigkeit voller Perversionen aufgedeckt hat, kann dem wahren Christentum nur zum Nutzen gereichen. Die engen Beziehungen zwischen Psychoanalyse und Christentum, die hier nur angedeutet wurden, übersieht Verfasser vollkommen. Die Psychoanalyse ist nach ihm nun auf einmal nicht mehr der Schlüssel des Seelenlebens. Die alte christliche Psychologie „der zwei gegenüberstehenden Willen" bestehe zu recht. Der zersetzende Faktor sei die Schuld. Die Seele sei viel einfacher als die Psychoanalyse es zugeben will. Schuld könne nur von Gott getilgt werden. Die Beichte stelle den Rapport zwischen Gott und Mensch her und befreie die Gemüter von der Schuld.

In diesem Sinne geht es weiter: Von der Kinderanalyse dürfe man nicht zuviel erwarten. Die beste Erziehung sei die im Sinne des Christentums. Wer erzieht aber heutzutage so? Auch die Psychoanalyse will ja, wie gezeigt wurde, das gleiche Ziel, aber nicht auf dem Wege des Moralpredigens. Der Glaube ist keine Willenssache, die sich mit schönen Worten anlernen läßt, wie sie bei

Verfasser auf S. 55 u. ff. nur so hervorsprudeln („Wer aber Gott geschaut hat, kann ihn nicht wieder vergessen und nie wieder der Welt und dem Fleisch nachleben“ [da haben wir ja bereits die schönste gezüchtete Frömmlerneurose!]) und die in dem Ausspruche gipfeln, der heilige Geist sei der geschickteste Psychoanalytiker (S. 56). Fast jeder Satz müßte richtig gestellt werden und steht im Widerspruche mit den Tatsachen über das Wesen der Psychoanalyse. So als weiteres Beispiel: die Psychoanalyse könne dem Kranken wohl zeigen, wo er gefehlt hat, aber sie könne ihm nicht die Kräfte vermitteln, die ihn zu einem neuen Menschen machen. Jeder, der sich auch nur ein wenig ernsthaft mit der Psychoanalyse beschäftigt hat, weiß doch, daß sie gerade ihre Hauptaufgabe darin sucht und findet, im neurotisch gehemmten Kranken neue Energien frei zu machen, und daß sie ihm gerade die Kräfte vermittelt, die ihm den Weg zum neuen Menschen frei machen. Die Religion an und für sich und speziell die vom Verfasser geforderte Beichte können dies nicht, da sie nicht bis dahin vordringen, wo die zu befreienden Kräfte schlummern, ins Unbewußte. Dorthin kann nur die Psychoanalyse führen.

Hätte Verfasser nur diesen etwas tieferen Einblick in die Psychoanalyse getan, so hätte er nicht die Kluft, sondern die Brücke zwischen Psychoanalyse und Christentum gefunden und mit seinem Schriftchen viel Nutzen stiften können.

Dr. E. Blum, Bern.

WERNER ACHELIS, Die Deutung Augustins. Analyse seines geistigen Schaffens. Verlag Kampmann & Schnabel, Prien am Chiemsee. 1921.

Die Deutung eines hochbedeutenden Menschen? Wir verstehen, was die Deutung eines Gedichtes, eines Traumes, einer Vision besagen will. Gemeint ist die Angabe des Sinnes, der in dem betreffenden Gebilde nach Ausdruck ringt. Aber einen ganzen Geist deuten? Bisher waren wir froh, wenn wir einzelne seiner Schöpfungen auf ihren latenten Sinn zurückführen konnten. Achelis wagt sich verwegen an einen Riesengeist hinan, der gleich einem ungeheuern Gebirge mit unzähligen Zacken, Gletschern und Schluchten über die Jahrhunderte hinausragt. Der Untertitel verrät, daß er wirklich nichts Geringeres als das gesamte geistige Schaffen des genialen Bischofs von Hippo analysieren will.

Ist das tollkühne Unterfangen geglückt? Wir müssen eine psychologische und eine philosophische Bearbeitung bei Achelis unterscheiden, die freilich aufs engste ineinander verflochten sind. Eigentümlich berührt schon die Einteilung, die nicht gerade von Sauberkeit des Denkens zeugt: 1. Hauptteil: Analyse des geistigen Schaffens Augustins; 2. Hauptteil: Fortsetzung der Augustinanalyse; 3. Hauptteil: Entwurf zu einer Theorie der Religion.

Die Monographie beginnt mit einer Darstellung der Deutungsprinzipien. Der Autor stützt sich auf die Psychoanalyse Freuds, verrät aber schon auf den ersten Seiten, daß er sie nur höchst oberflächlich kennt; von Verständnis für sie ist vollends wenig zu spüren. So kommt es, daß er die Psychoanalytiker mit ungerechten Vorwürfen bedenkt, um ihnen gegenüber seinen Erlöser und Messias Hans Blüher mit überschwenglichem Lob zu überschütten. Die Analytiker behielten samt und sonders bei ihrer Religionsforschung eine noch undurchdringlichere Binde vor den Augen, als die älteren Forscher (106); sie verstehen weder die Natur, noch das höhere Geistesleben („sie standen den höheren Regionen des Menschlichen in bezug auf geistige Durchdringung und Nachschürfung zu fern" (106); „die Psychoanalytiker waren durch ihr gesteigertes Wissen um Dinge des Mechanismus diesem Zustand (des primitiven Menschen) . . . noch ferner gerückt. Um aber wirklich in diese Welt eindringen zu können, müßte man nicht nur nachfühlen, sondern sich selbst als Natur fühlen können" (107). Sie leisteten in der Beurteilung der Religion dem plattesten Psychologismus Vorschub (103) und versorgen unsere gesamte Zeitungsschmutzliteratur des Tages mit Sensationen (Ebenda). Sie leiten ihre Resultate zumeist von degenerierten Großstadtkindern ab. Achelis weiß nicht, daß Freud schon in seinen „Studien über Hysterie" (106 ff.) eine Gebirglerin analysierte und daß die Analytiker der verschiedenen Nationen mit unzähligen Landkindern zu tun haben.

Von den dunkeln Gestalten der Analytiker erhebt sich in blendender Reinheit Hans Blüher. Dieser entdeckte — man höre und staune! —, daß die Inversion (Homosexualität) etwas Naturhaftes und kulturell höchst bedeutsam sei, während die Psychoanalyse sie nur als einen zu heilenden anormalen Naturzustand betrachtet habe. Kennte Autor die Psychoanalyse auch nur ein wenig genauer, so würde er sich davor hüten, solche unerhörte Behauptungen in die Welt zu setzen.

Was hat denn nun Achelis dank seiner tieferen Seelenkenntnis erreicht? Ist ihm die Analyse des geistigen Schaffens Augustins gelungen? Ein Verdienst ist ihm rundweg anzuerkennen: er hat die homosexuelle Triebfeder Augustins herausgearbeitet, während man bisher in den Kirchengeschichten nur von heterosexuellen Exzessen redete. Dies eine Verdienst dankt er, wie er auch zugibt, Freud. Allein er übertreibt sofort, so manchen Entdeckern gleich, die Bedeutung dieses Fundes, indem er die Gleichgeschlechtlichkeit als spiritus rector in der Bekehrung Augustins betrachtet (44), somit eine Menge von anderen Determinanten übersieht. Achelis redet höhnisch vom „Erbübel der Freudschen Schule", „entdeckungsfreudig einige gemachte Beobachtungen als allgemein geltend auszudehnen und auf diese Weise zu banalen und lächerlichen Ergeb-

nissen zu gelangen, ohne etwas bewiesen zu haben" (58). Da sollte man sich davor hüten, aus einem Motiv und wäre es noch so wichtig, fast das ganze Geistesleben ableiten zu wollen.

Achelis wollte mit seiner „Augustinanalyse" nachweisen, daß die Introversion Antrieb auch für die höchste und zarteste Entwicklung reinen Menschtums sein könne (100). Sonderbar! Wir Analytiker wußten dies schon längst und lasen es in unserer Literatur häufig genug. Achelis aber, der nicht genug rühmen kann, wie er auf höherer Warte stehe, glaubt offenbar, diese Einsicht als Erster gewonnen zu haben: Er darf es niemand übelnehmen, wenn sein Gehaben recht unangenehme Gefühle hinterläßt.

Sagen wir es frei heraus: Seine Arbeit ist in psychologischer Hinsicht von einer schwer zu übertreffenden Oberflächlichkeit. Eine Analyse des geistigen Schaffens seines Helden, wie er sie in Aussicht stellte, hat er nicht von ferne gewonnen. Den größten Teil der geistigen Schöpfungen Augustins wischte er einfach unter den Tisch. Wie die Mutter- und Vaterbindung in seiner welthistorisch so ungeheuer wichtigen Lehre von der Kirche und vom Gottesstaat zum Ausdruck kommt, hat er ebenso unberührt gelassen, wie die meisten übrigen psychologischen Probleme.

Gehen wir nun zur philosophischen Leistung des Verfassers über! Während er die psychologische Aufgabe höchst oberflächlich anfaßt, will er mit seiner Eroslehre ein helles Licht in die Welt hinaussenden. Die Analytiker, die gewohnt sind, Psychologie und Metaphysik reinlich auseinanderzuhalten, werden darob arg gerüffelt. Mit hochfahrenden Worten verkündigt Achelis: „Was Spengler noch nicht weiß, was Freud einzusehen organisch (!) unfähig ist, und was eingesehen zu haben vielleicht das einzige ganz große Verdienst Blühers ausmacht, ist, daß das Sexualproblem beim Menschen ein metaphysisches ist" (109). Freud und seine Anhänger wußten längst, das Sexualproblem sei einerseits ein psychologisches, andererseits ein metaphysisches (metapsychologisches). Und nun sollen wir Hans Blüher dafür danken, daß er das Problem als metaphysisches entdeckt habe? So spät sind wir doch nicht aufgestanden! Oder wollten Achelis-Blüher behaupten, das Problem sei nur metaphysisch? Wir sträuben uns dagegen, ihnen solchen Unsinn zuzutrauen. Daß Freud zunächst einmal streng empirisch, soweit es gegenwärtig möglich ist, das Problem durchforschte, kann man ihm nicht genug verdanken. Es haben schon genug andere über Sexualität Metaphysik fabriziert, ohne den Gegenstand genau zu kennen und sie haben darum viel Überflüssiges in die Welt hinausgeschwatzt[1]. Es war höchste

1) Vgl. m. Aufsatz „Psychoanalyse und Weltanschauung" in m. Buche „Zum Kampf um die Psychoanalyse", S. 249ff., 257f.

Zeit, daß nun einmal ein wirklicher Forscher kam und den Tatsachen und ihren Gesetzen gerecht zu werden verstand.

Achelis mengt Psychologie und Philosophie zu einem wirren Knäuel durcheinander, wobei es beiden schlimm ergeht. Treten wir nun auf seine Eroslehre ein, durch die er sich so hoch über Freud zu erheben wähnt! Was ist eigentlich sein Eros? Er folgt dabei lediglich den Fußstapfen seines bewunderten Meisters Blüher, der — auch dies eine ungeheuerliche Behauptung, die von geringer Kenntnis der Psychologiegeschichte zeugt! — „die alte Frage nach der Erforschung der menschlichen Seele aus dem medizinischen Niveau offenbar in das philosophischer Betrachtung" erhob (7). Von Eros ist zu unterscheiden die Erotik, welche „offene, die unsublimierte Sexualität durchschimmern lassende Gefühlsentladung" bezeichnen soll (121). Warum nur „Entladung"? Daneben wird der Eros noch immer in zweifachem Sinn verstanden: als psychologischer und außermenschlicher Begriff. Es wird aber niemand gelingen, die beiden Begriffe oder Ideen auseinanderzuhalten. Niemals habe ich in der philosophischen Literatur eine Verschwommenheit und Verworrenheit aufgefunden, wie sie in der Ausführung der Achelis-Blüherschen Erosidee vorherrscht. Man wundert sich gar nicht, daß der Verfasser sich nicht die geringste Mühe gibt, die realen Grundlagen seines Begriffsungeheuers anzugeben und seine Sätze einfach aufs Papier schlenkert: Eros ist die reine Liebe, in der ein Mensch für einen andern entbrennen kann (7); er naht in unsinnlichem Gewande dem Menschen als ein Geschenk und löst dann bei gesundem Sexualapparat reflexartig den Vorgang der Sublimierung aus (48); die Erosidee fügt dem Schopenhauerschen Weltbilde einen neuen Zug ein: den Eros (94); der Eros ist Kern der Religion (96); er übt eine befruchtende Wirkung auf den Drang zu geistiger Forschung und bewahrt ihn vor spekulativer Ausdörrung (97); er ist von der Sexualität begrifflich scharf zu scheiden (106), indem der Sexualmechanismus als psychophysischer Niederschlag und Wiederschein der eigentlich entscheidenden Erosvorgänge sich erweist (119); „mit Eros sucht man einen von ferne geahnten, ruhenden kosmischen Pol zu treffen, mit dem die gangbare Erotik ebensoviel zu tun hat, wie die geistige Produzierung eines Patentdruckknopfes mit der erhabenen Idee Geist" (121); und dabei ist der Eros „qualitätslos" (131, 135), aber ebenso ist er „Bejahung abgesehen vom Wert", „unbedingte Verfallenheit" (8); diese „negativ gefärbte" Aussage ist zugleich „die einzige positive Bestimmung" des Eros (132f.); der Eros kann auch geheimnisvoll, ambivalent sein (110). Und so geht es weiter, bald auf den Geleisen der Psychologie, bald in den Wolken einer mehr als unklaren Kosmologie, bald ein wenig nach dem qualitätslosen brahma der Inder oder tao des Lao-tse gefärbt, bald wieder mehr

nach Jungs psychologisch-metaphysischem Libidobegriff, bald Mantegazza oder Anthropophyteia, alles in allem mehr Mythologie als Philosophie, und für Freunde reinlichen Denkens ziemlich unangenehm duftend. Was würde der große Dichter Plato sagen, wenn er diese scheußliche Entstellung seiner herrlichsten und liebsten Idee hätte erleben müssen!

Wer des Verfassers Aufstellungen über Homosexualität mit psychologischem Blicke las, wundert sich gar nicht, am Ende des Buches zu vernehmen, daß Religion auf der höchsten Stufe nur eine männliche Angelegenheit sein soll, und daß ein weibliches Ethos angeblich für Achelis nicht existiert (136).

Über den „Entwurf zu einer Theorie der Religion" sei nur gesagt, daß auch hier statt des in Aussicht Gestellten nur ein kleines Segment dargeboten wird. Es genüge die Angabe des Ergebnisses: „Wenn Ethos und Mythos, sofern sie nicht zu Moralität und Theorie depotenzieren, die Seelenrosse vor dem Wagen des religiösen Urdranges sind, so ist der von Sentimentalität freie, unangekränkelte Eros der Wagenlenker; seltsam, ein Wagenlenker mit verbundenen Augen!" (137.) Die Fahrt muß ja reizend werden!

Ich will aber nicht verhehlen, daß auch manches gute und kluge Wort in dem Büchlein steht. Was über die großen Kirchenmänner (56) gesagt wird, ist richtig und scharfsinnig ausgedrückt. Überhaupt ist der Mut rückhaltloser Aussprache lobend hervorzuheben. Hierin liegt wohl das einzige Erbe, das er seinem großen Lehrer Harnack zu danken hat. Die Zucht des streng methodischen Denkens ist ihm beim Sprung in die „philosophischen" Gefilde Blühers völlig abhanden gekommen, und der zügellose Flug der Phantasie kann ihn für den Verlust nicht entschädigen.

Wir Übrigen werden es Freud erst recht danken, daß er der Erfahrung treu blieb und die philosophische Bereinigung der Erfahrungsbegriffe einstweilen verschob. Viel besser keine Metaphysik als Pfuscherei! Was Achelis erreichte, ist unzulängliche Analyse und Philosophie zugleich. Sein eigentliches Ziel nennt er in dem kühnen Satze: „Der entscheidende Schritt, der mit vorliegender Studie versucht wurde, besteht eben darin, mit entschlossenem Griff sich am schwierigsten Gegenstand zu versuchen, in der Hoffnung, hier endlich unabweisbare, der Erweiterung fähige operative Stützpunkte zu schaffen" (120). Weniger wäre mehr gewesen! Pfister (Zürich).

HANS BLÜHER: Secessio Judaica. Der Weiße Ritter-Verlag, Berlin 1922, 66 S.

Wie alle Schriften Blühers ist auch diese in vortrefflichem Deutsch, mit hinreißendem Fanatismus und junge Menschen überzeugender Selbstsicherheit geschrieben. Sie ist, ohne wissenschaftliches Gewissen und ohne wissenschaftliche

Kritik verfaßt, wissenschaftlich ohne Bedeutung, trotzdem lesenswert, weil sie die heutige Gesinnung des deutschen Volkes, wahrscheinlich in seiner Mehrzahl, wiedergibt. Der ehemalige Jugendführer läßt sich jetzt im Sinne des Hakenkreuzes führen. Hier ist ein genaues Referat kaum am Platze, da die Arbeit nur die Beziehung zur Ps. A. hat, daß der Autor sich früher viel mit ihr beschäftigte und auseinandersetzte, wovon sich als Rest noch folgende Stellungnahme (auf S. 23) findet. „Es gibt eine Anzahl korruptiver Gedankengänge des Judentums .... Beispiel einer solchen Entdeckung: die des Juden Sigmund Freud. Sie ist richtig und hat großes Format: sowie man sie aber am Phänomen der Liebe mißt, tritt ihr korruptiver Grundcharakter (sie ist reiner Materialismus) unabweisbar zutage. Diese Gedankengänge werden erst fruchtbar, wenn sie durch ein deutsches Gehirn gehen, das imstande ist, ihrem tückischen Urgrunde Widerstand zu leisten." — Eine Wahrheit kann gefährlich sein, aber niemals korruptiv. Federn.

A. L. KROEBER: Totem and taboo: an ethnological psychoanalysis (American Anthropologist, Vol. 22, 1922).

Das Aufsehen, das Freuds Aufsätze über obiges Thema zwar nicht bei den Anthropologen selbst, die ihnen bisher wenig Beachtung schenkten, wohl aber in mannigfachen Kreisen von Gebildeten erregt haben, scheint Kroeber Veranlassung genug, sich auch vom Standpunkte des Fachmannes mit den Ansichten Freuds auseinanderzusetzen. K. erhebt nach einer kurzen Darlegung von Freuds Hauptthese, „daß im Ödipuskomplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen" (wobei er dem Autor eine petitio principii vorwirft), gegen die Arbeit eine ganze Reihe von Einwänden, von denen drei sich eigentlich gegen Darwin-Atkinsons und Robertson-Smiths tatsächlich nichts weniger als unbestrittene Theorien richten. Freuds Behauptungen selbst anlangend, hält er es für eine bloße Vermutung, daß die Söhne den Urvater erschlugen, wozu zu bemerken wäre, daß Freud selbst sich der Unsicherheiten seiner Voraussetzungen wohl bewußt ist. Auch daß das Kind bisweilen seinen Vaterhaß auf ein Tier verschiebt, scheint K. kein zwingender Beweis dafür zu sein, daß die Söhne der Urzeit das Gleiche taten. Wenn sie aber „verschoben", würden sie noch genügend ursprünglichen Haßimpuls besitzen, um den Vater zu töten? Wenn ja, würde wiederum nicht die begangene Tat die Verschiebungen aufheben? K. übersieht, daß die durch den Ambivalenzkonflikt bedingte Verschiebung auf das Tier die Ambivalenz auf dieses selbst übergreifen läßt, so daß nicht nur die Äußerungen der Reue und die Versuche der Versöhnung, sondern auch der Anteil des Sohnestrotzes, die

Wiederholung des Vatermordes bloß am Totemtier zur Darstellung gebracht werden.

Weiter bezweifelt K., ob die Reue der Söhne intensiv genug war, um die nun mögliche Befriedigung der sexuellen Wünsche zu verhindern. Freud hebt aber ausdrücklich hervor, daß das Inzestverbot, das sich erst nach Überwindung schwerer Zwischenfälle durchgesetzt haben wird, vor allem eine starke praktische Begründung in der Tendenz zur Erhaltung der neuen Organisation hatte. Der amerikanische Anthropologe erblickt in der aus dem Inzestverbote folgenden Exogamie gerade eine Gefährdung der sozialen Organisation; Freud meint, daß die Institutionen des Mutterrechtes, deren Keim möglicherweise in dieser Zeit gelegt wurde, im Verein mit der damals hochentwickelten Homosexualität die notwendige Bindekraft besaßen.

K. hält es auch durchaus nicht für erwiesen, daß die Schonung des Totemtieres und das Inzestverbot die zwei fundamentalen und ältesten Tabu des Totemismus seien, und vermißt eine Ableitung der übrigen Tabus aus den beiden Hauptgeboten des Totemismus, die nach Freud inhaltlich mit den zwei Wünschen des Ödipuskindes zusammenfallen. Für Freud spricht die psychologische Wahrscheinlichkeit, K. stellt sich dagegen auf den skeptischen Standpunkt Goldenweisers, der von vornherein eine günstigere Position verleihe.

Die vorstehenden Einwände dienen dem Kritiker nur als Beispiele, um daran zwei Vorwürfe methodischer Natur zu knüpfen, die sich nicht nur gegen Freud, sondern auch gegen Reinach, Wundt, Spencer und Gillen, Lang, Robertson-Smith, Frazer u. a. richten. Der eine Vorwurf bezieht sich auf die angebliche Methode dieser Autoren, mehr oder weniger entfernte Wahrscheinlichkeiten sozusagen wie Bruchzahlen miteinander zu multiplizieren, während doch die Mannigfaltigkeit der Faktoren in steigendem Maße die Wahrscheinlichkeit des Endergebnisses mindert. Der andere Vorwurf ist der einer gewissen Hinterlist (inpidiousness), mit der Freud nach der Ansicht K.s in der Beweisführung auf seine Haupttheorie lossteuert. Doch scheint dem Kritiker Freuds Buch trotz der verfehlten Schlußfolgerung ein bedeutender und wertvoller Beitrag zur anthropologischen Forschung zu sein, die neben der historischen Methode nicht die psychologische vernachlässigen darf, wenn auch gerade diese namentlich durch Frazer allzu ausschließlich angewendet wurde. Für einen bleibenden, positiven Gewinn erachtet K. die Ausführungen Freuds im Kapitel „Das Tabu und die Ambivalenz". Das Problem der Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker scheint K. besonders bemerkenswert zu sein; freilich dürfe nicht übersehen werden, daß in primitiven Gemeinschaften sich nur wenige Individuen finden, die unseren Neurotikern gleich-

zustellen sind. Die Erklärung, meint K., liegt darin, daß diese primitiven Gesellschaften solche Impulse, die bei uns zur Neurose führen, organisiert (institutionalized) haben.

Versagt so K. dem kühnen Forscherblicke Freuds, seiner fruchtbaren Einbildungskraft und vor allem dem neuartigen Gesichtspunkte nicht seine Anerkennung, so ermahnt er anderseits — wohl mit Recht — die Psychoanalytiker, falls sie ernste Beziehungen zur historischen Ethnologie zu unterhalten wünschen, sich darum zu kümmern, daß eine solche Ethnologie existiert. —

In demselben Jahrgange des „American Anthropologist" widmet in einem „The methods of ethnology" betitelten Aufsatze der bekannte amerikanische Anthropologe Franz Boas auch der Psychoanalyse einige Bemerkungen. Freuds Versuche, zwischen den Vorstellungen der Primitiven und der Neurotiker Analogien festzustellen, scheinen ihm in manchem Betracht der symbolischen Mythendeutung eines Stucken nahezustehen. Während er der Meinung ist, daß einige von Freuds Ideen fruchtbringend auf ethnologische Probleme angewendet werden können, glaubt er nicht, daß die einseitige Ausbeutung dieser Methode unser Verständnis für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft fördern helfen wird. Den verdrängten Wünschen will er nur einen geringen Einfluß einräumen, andere Faktoren, so die der Sprache zugrundeliegenden Kategorien, sollen hier eine weit größere Rolle spielen.

Auch die Anwendbarkeit der psychoanalytischen Symboltheorie hält B. für fraglich. Er erhebt den alten Einwand, daß die Ergebnisse der symbolischen Deutung von der subjektiven Einstellung des Untersuchenden abhängen. Beweiskräftig wäre die psychoanalytische Interpretation seiner Ansicht nach nur dann, wenn gezeigt werden könnte, daß eine völlig andersartige symbolische Deutung weniger Wahrscheinlichkeit besitzt und Erklärungen, die den Symbolcharakter außer acht lassen, nicht ausreichen.

B. hält überhaupt die Übertragung einer individualpsychologischen Forschungsmethode auf soziale Phänomene, deren Ursprünge historisch bedingt und völlig anderen Einflüssen als den im Seelenleben des einzelnen herrschenden unterworfen seien, für unzulässig. Dr. Alfred Winterstein (Wien).

Dr. P. C. VON DER WOLK: Over het Animisme. „De Indische Gids." August 1922.

In diesem Aufsatz führt der uns aus seinen in Imago VII veröffentlichten Studien bekannte Verfasser aus, wie durch die Gesellschaft unsere Handlungen, ja sogar unser Seelenleben stark eingeschränkt werden; die Zivilisation hat einen negativistischen Charakter. Der Mensch muß vieles verdrängen. Er kann jedoch

keine Gefühle beseitigen oder vergessen; daher bleibt in jedem Menschen der Urmensch lebendig.

Zwischen den verdrängten Wunschregungen, welche immer danach streben, sich wieder des bewußten Lebens zu bemächtigen, und der Zensur, welche Zivilisation und Gesellschaft auferlegen, entsteht im Individuum ein Kampf, ein Konflikt. Dieser Kampf findet zwar im Nicht-Bewußten statt, hat jedoch einen großen Einfluß auf das ganze Seelenleben und erschüttert es tief.

Der Mensch versucht sich diesem Konflikt zu entziehen, indem er sein Seelenleben objektiviert; besonders die als böse und sündhaft betrachteten Gefühle und Gedanken. Bei den Primitiven werden diese Gefühle projiziert in ein Heer von Geistern und Dämonen, welche in die umgebenden Tiere, Pflanzen und leblosen Gegenstände verlegt werden. Das ist der Animismus. — Der Animist ist also für diese Gedanken nicht verantwortlich; er anerkennt keinen freien Willen, hat daher auch kein Schuldbewußtsein. Daher ist er auch Fatalist.

Verf. meint, der Animismus sei im Grunde die Wurzel jedes Glaubens; er sei das Wesentliche jedes religiösen Gefühls. Das Höhere einer Religion sei eine Hinzufügung von Ethik zu diesem primitiven Animismus. Der Sündenbock der Juden sei z. B. ein rein animistisches Symbol. Und aus diesem Sündenbock sei der Teufel der Christen entstanden, der dann auch noch Bocksbeine und Hörner besitzt. Unsere abendländische Gesellschaft sei ganz durchtränkt vom Animismus, aber er wird nicht erkannt. Vom Orientalen wird er erkannt und ist ihm eine Reinigungsprozedur seiner durch die Verdrängung mit Konflikten beladenen Seele. Daher sei der Orientale eigentlich glücklicher als wir.

Im Grunde seines Herzens sei jeder Mensch Animist. Am tiefsten werden wir bewegt von unseren eigenen verdrängten Gefühlen, aber wir sind uns dessen nicht bewußt. Diese verdrängten Gefühle drängen mit unbezähmbarer Kraft nach Äußerung. Sie streben nach Symbolisierung in den kleinen Dingen des Alltagslebens wie in den großartigsten Naturerscheinungen. „Der Mensch horcht immer unbewußt auf die verdrängten Stimmen seiner Seele. Er darf es nicht. Da bringt er sie außerhalb seiner Seele und verkörpert sie in unkenntlichen Symbolen, denen er jetzt horchen darf und es auch gerne tut, ohne bewußt zu wissen, welche diese Stimmen sind."

Typisch animistisch ist auch die Beachtung von Zeichen und Vorzeichen. Das Vorzeichen ist die Interpretation des gehörten oder gesehenen Zeichens. Aber diese Interpretation ist ein zum Bewußtsein emporsteigender, zu verdrängender, verbotener Wunsch. Im Moment, da diese Wunschregung die Schwelle des Bewußtseins überschreitet, wird sie als Dämon nach außen projiziert. Wenn z. B. ein Todeswunsch emporsteigt, dann hört man einen Todesvogel schreien.

Auch der Gebrauch von Amuletten ist animistisch. Der Javaner überträgt seine Furcht vor verschiedenen Gefahren auf einige Amulette, welche er an sich trägt. Aber im Weltkrieg trugen auch Tausende von Europäern Amulette in der Tasche. Gewöhnlich erklärt man sich ihre angebliche Wirkung durch die Annahme, daß im Amulette eine hilfreiche Kraft wohne. Verf. meint, es sei die eigene Furcht, welche man unbewußt in das Amulett hineinverbannt hat; dadurch wird man bewußt ruhig und tapfer.

Neben den Furcht-Amuletten gebe es auch Begierde-Amulette. Die erstgenannten haben keine bestimmte Form; der Javaner nimmt als solches das erste beste Steinchen oder Körnchen. Die Begierde-Amulette haben hingegen bestimmte Formen, welche allerorts dieselben sind. In diesen Symbolen ehrt der Mensch die verbotenen, meistens sexuellen Regungen, wider seinen Willen, trotz der Gesellschaft.

Es ist eine Bedingung eines Symbols, daß man seine Bedeutung nicht kennt; sobald man seine Bedeutung erkannt hat, ist es kein Symbol mehr. Das Symbol verbirgt in raffinierter Weise seine Bedeutung und führt den Verstand irre.

Symbolische Handlungen sind sogar ganz einfach die verbotenen Handlungen selbst. Das Verdrängte muß sich äußern; die Gesellschaft verweigert ihm das; dann hüllt es sich in eine Verkleidung. In den symbolischen Handlungen feiert die animistische Übertragung ihren höchsten Triumph.

Im vorhergehenden gab ich eine kurze Übersicht des für die allgemeine Psychologie Wertvollen aus diesem Aufsatz. Die speziell auf Javaner und andere Animisten bezüglichen Einzelheiten habe ich übergangen. Hoffentlich werde ich das in dem Referat eines vom Verf. versprochenen Aufsatzes über die Anwendungen des Animismus nachholen. Dr. Adolph F. Meyer (Haarlem).

F. C. BARTLETT: Psychology in Relation to the Popular Story. Folk Lore. 1920. 264—293.

Eine ausführliche Kritik der analytischen Märchenforschung besonders der englischen Ausgabe des Ricklinschen Buches. Verfasser mißversteht den Symbolbegriff, indem er als Argument dagegen anführt, er habe die von Ricklin behandelten Märchen in der Kindheit gehört, ohne eine Ahnung von ihrem symbolischen Gehalt zu haben. Róheim (Budapest).

E. K. TILLMAN: The Psychoanalytic Theory from an Evolutionist's Viewpoint. Psychoanalytic Review, 1921, Vol. VIII, p. 349.

Der Autor führt aus, daß die psychoanalytische Theorie nicht nur mit den Tatsachen der Evolution übereinstimmt (wie besonders die von der Psycho-

analyse aufgedeckte Plastizität der Triebe und Gefühle), sondern auch auf die Umwandlung gewisser allgemeiner evolutionärer Auffassungen ihre Wirkung üben wird; als wichtiges Argument gegen die Spencersche Auffassung, nach der „Evolution" gleichbedeutend mit „Fortschritt" ist, wird sie wieder zu der ursprünglich nicht theologischen Auffassung Darwins zurückführen. Andrerseits ist er der Ansicht, daß eine auf die psychoanalytische Theorie aufgebaute Sozialpsychologie nicht von bleibendem Wert, sondern nur von so langer Dauer wäre, bis unsere Sexualsitten in bessere Übereinstimmung mit den Tatsachen der Biologie gebracht worden sind. Bei dieser letzten Äußerung überschätzt der Autor aber entschieden die Rolle des sozialen Vorurteils als Verdrängungsursache und übersieht, wie tief die Ursachen der Verdrängung eingewurzelt sind. E. J.

H. E. BARNES: Psychology and History: Some Reasons for Predicting their more active Cooperation in the Future. The American Journal of Psychology, 1919, Vol. XXX, p. 337.

Ein interessanter Aufsatz, dem man in einem Auszug schwer gerecht werden kann. Der Autor bespricht die verschiedenen Wege der Geschichtsforschung und betont die Bedeutung der psychologischen Verwertung und Ausdeutung der historischen Tatsachen. Von der Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse auf dieses Gebiet, deren Vor- und Nachteile er erörtert, erwartet er in der Zukunft die großartigsten Ergebnisse. Der größte Teil des Aufsatzes enthält aufschlußreiche Hinweise auf die Art, in der eine derartige Anwendung der Psychoanalyse erfolgen könnte; wir finden hier alle Gebiete berührt, von analytischen Beobachtungen über einzelne amerikanische Präsidenten bis zu einer Besprechung der Beziehungen zwischen Puritanertum und Warenschmuggel. Leider beschränkt sich die psychoanalytische Literaturkenntnis des Autors — wahrscheinlich infolge der Kriegsverhältnisse — fast durchweg auf die weniger empfehlenswerten unter den amerikanischen Autoren. E. J.

PSYCHOANALYTISCHE LITERATUR

Zu beziehen durch den „Internationalen Psychoanalytischen Verlag", Wien VII, Andreasg. 3

Abraham: Klinische Beiträge zur Psychoanalyse
Bernfeld: Vom Gemeinschaftsleben der Jugend
Bleuler: Freuds Psychoanalyse
Eitingon: Bericht über die Berliner Psychoanalytische Poliklinik
Federn: Die vaterlose Gesellschaft
Ferenczi: Hysterie und Pathoneurosen
— Populäre Vorträge über Psychoanalyse
Friedjung: Erlebte Kinderheilkunde
Groddeck: Der Seelensucher
— Das Buch vom Es
Hitschmann: Gottfried Keller
Hollós-Ferenczi: Zur Psychoanalyse der paralyt. Geistesstörung
Hug-Hellmuth: Aus dem Seelenleben des Kindes
Jelgersma: Unbewußtes Geistesleben
Jones: Der Alptraum
— Therapie der Neurosen
Jung: Der Inhalt der Psychose
— Konflikte der kindlichen Seele
Kielholz: Jakob Boehme
Kinkel: Zur Frage d. psycholog. Grundlagen u. des Ursprungs d. Religion
Kolnai: Psychoanalyse und Soziologie
Lorenz: Der politische Mythus
Ossipow: Tolstois Kindheitserinnerungen
Pfister: Die Frömmigkeit der Grafen v. Zinzendorf
— Zum Kampf um die Psychoanalyse
Rank: Der Mythus von der Geburt der Helden
— Lohengrinsage
— Das Inzestmotiv
— Der Künstler
— Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung
Rank-Sachs: Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften
Reik: Flaubert u. seine Versuchung des hl. Antonius
— Schnitzler als Psycholog
— Probleme der Religionspsychologie
— Der eigene und der fremde Gott
Róheim: Spiegelzauber
Sachs: Ars amandi psychoanalytica
— Elemente der Psychoanalyse
Sadger: Nikolaus Lenau
— Über Nachtwandeln und Mondsucht
— Friedrich Hebbel
— Heinrich v. Kleist
— Konrad Ferdinand Meyer
— Die Lehre von den Geschlechtsverirrungen
Stärcke: Psychoanalyse und Psychiatrie
Storfer: Sonderstellung des Vatermordes
— Marias jungfräuliche Mutterschaft
Varendonck: Das vorbewußte phantasierende Denken

INSTITUT FÜR WISSENSCHAFTLICHE HILFSARBEIT

GES. M. B. H.

WIEN

XIII. WAMBACHER GASSE 11

Fernsprecher Nr. 81-801 Telegramm-Adresse: Bibliograf Wien

*

Besorgt Literaturzusammenstellungen (Angaben oder Exzerpte) aus allen medizinischen Zweigen. Fortlaufende Orientierung über einzelne Themen. Periodische Versendung ausführlicher Referate über alle, in sämtlichen deutschsprachigen und den wichtigsten fremdsprachigen medizinischen Zeitschriften, Archiven, Jahrbüchern usw. erscheinenden Originalartikel. Große Anzahl bereits fertiggestellter und versandbereiter Bibliographien. Im Archiv des Institutes liegen 150 medizinische Zeitschriften auf. Prospekte kostenlos.

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
WIEN VII, ANDREASGASSE 3

N E U E R S C H E I N U N G E N

DAS ICH UND DAS ES
Von SIGM. FREUD

Einleitend schreibt der Verfasser: „Nachstehende Erörterungen setzen Gedankengänge fort, die in meiner Schrift ‚Jenseits des Lustprinzips' 1920 begonnen wurden, denen ich persönlich, wie dort erwähnt ist, mit einer gewissen wohlwollenden Neugierde gegenüberstand. Sie nehmen diese Gedanken auf, verknüpfen sie mit verschiedenen Tatsachen der analytischen Beobachtung, suchen aus dieser Vereinigung neue Schlüsse abzuleiten, machen aber keine neuen Anleihen bei der Biologie und stehen darum der Psychoanalyse näher als das ‚Jenseits'. Sie tragen eher den Charakter einer Synthese als einer Spekulation ... Dabei rühren sie an Dinge, die bisher noch nicht Gegenstand der psychoanalytischen Bearbeitung gewesen sind."

DER EIGENE UND DER FREMDE GOTT
Von Dr. THEODOR REIK
(Imago-Bücher Nr. III)

Inhalt: Über kollektives Vergessen. — Jesus und Maria im Talmud. — Der hl. Epiphanius verschreibt sich. — Die wiederauferstandenen Götter. — Das Evangelium des Judas Ischkarioth. — Die psychoanalytische Deutung des Judasproblems. — Gott u. Teufel. — Die Unheimlichkeit fremder Götter u. Kulte. — Das Unheimliche aus infantilen Komplexen. — Die Äquivalenz der Triebgegensatzpaare. — Über die Differenzierung.

Diese Arbeiten sollen, schreibt der Verfasser in der Vorbemerkung, „einen Versuch darstellen, von analytischen Gesichtspunkten aus die Erscheinungen der religiösen Feindseligkeit und Intoleranz psychologisch zu erklären und zugleich den tieferen Ursachen der religiösen Verschiedenheiten nachzuforschen. Woferne die Konvergenz der Ergebnisse in diesen von verschiedenen Seiten hergeführten Untersuchungen einen Schluß auf die Richtigkeit des Ganzen zuläßt, würde ich hoffen, daß die vorliegende Aufsatzreihe ein wichtiges Stück der religiösen Entwicklung in einem neuen Lichte erscheinen läßt."

DAS BUCH VOM ES
PSYCHOANALYTISCHE BRIEFE AN EINE FREUNDIN
Von GEORG GRODDECK

BERICHT ÜBER DIE BERLINER PSYCHOANALYTISCHE POLIKLINIK
Auf dem VII. Internationalen Psychoanalytischen Kongreß in Berlin erstattet von Dr. M. EITINGON / Sonderdruck aus der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse / Mit einem Vorwort von Prof. SIGM. FREUD

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE / IX. Band, Heft 1

Inhalt: Prof. Sigm. Freud: Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung. — Dr. Karen Horney (Berlin): Zur Genese des weiblichen Kastrationskomplexes. — Dr. Karl Abraham (Berlin): Ergänzungen zur Lehre vom Analcharakter. — Dr. Stefan Hollós (Budapest): Psychoanalytische Spuren in der Vor-Freudschen Psychiatrie. — Dr. Emil Simonson (Berlin): Schleichs Psychophysik und Freuds Metapsychologie. — Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis (Ferenczi, Hollós, Muller, Abraham, Pfeifer, Boehm.) — Dr. Ernest Jones (London): Angstaffekt nnd Geburtsakt. — Dr. Katharine Jones (London): Zur Symbolik der Bäume. — Dr. Imre Hermann (Budapest): Zur Psychologie der Schimpansen. — Kritiken und Referate. — Zur psychoanalytischen Bewegung. — Korrespondenzblatt der Internat. Psychoanalytischen Vereinigung — Mitteilungen des I. P. Verlages.

Eigentümer und Verleger: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Ges. m. b. H., Wien, VII., Andreasgasse 3. — Herausgeber: Prof. Dr. Sigm. Freud, Wien. — Verantwortlich für die Redaktion: Dr. Otto Rank, Wien, I., Grünangergasse 3—5.
Druck von E. Haberland in Leipzig.